

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Contornos da cultura

Representações sobre o processual e o dinâmico no Registro de bens culturais de
natureza imaterial como Patrimônio Cultural do Brasil

Marina Sallovitz Zacchi

Dissertação de mestrado desenvolvida sob orientação do Prof. Dr.
Ulisses Neves Rafael, submetida ao Programa de Pós
Graduação em Antropologia da Universidade Federal de
Sergipe PPGA/ UFS, visando obtenção do título de mestre em
antropologia.

SÃO CRISTÓVÃO/SE

2018

CONTORNOS DA CULTURA

Representações sobre o processual e o dinâmico no Registro de bens culturais de
natureza imaterial como Patrimônio Cultural do Brasil

Marina Sallovitz Zacchi

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

Z13c Zacchi, Marina Sallovitz
Contornos da cultura : representações sobre o processual e o dinâmico no registro de bens culturais de natureza imaterial como patrimônio cultural do Brasil / Marina Sallovitz Zacchi ; orientador Ulisses Neves Rafael. – São Cristóvão, 2018.
142 f.

Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, 2018.

1. Antropologia cultural. 2. Patrimônio cultural. 3. Multiculturalismo. 4. Cultura. 5. Política e cultura. I. Rafael, Ulisses Neves, orient. II. Título.

CDU 572.026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



MARINA SALLOVITZ ZACCHI

**"CONTORNOS DA CULTURA: REPRESENTAÇÕES SOBRE O
PROCESSUAL E O DINÂMICO NO REGISTRO DE BENS DE
NATUREZA IMATERIAL COMO PATRIMÔNIO CULTURAL DO
BRASIL."**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela Banca Examinadora.

Aprovada em: 27. 06. 2017

Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael (Orientadora/Presidente)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFS

Prof.ª Dr.ª Luciana Gonçalves de Carvalho
Universidade Federal do Oeste do Pará/UFOPA

Prof. Dr. Clóvis Carvalho Britto
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFS

SÃO CRISTÓVÃO (SE)
2017

A cultura não é a pedra no rio

A cultura é o rio que passa

Lilia Schwarcz, exposição *Culturas Mestiças*

“(...) aí onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, faz com que o outro e o externo se manifestem com evidência. O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão do que somos e do que fazemos”.

Michell Foucault – A Arqueologia do Saber

RESUMO

A pesquisa está voltada à prática do antropólogo nos quadros do Estado, às distensões que se processam na apropriação e instrumentalização do arcabouço teórico conceitual da antropologia para a elaboração e implantação de uma política pública brasileira voltada à proteção e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial, de que tem sido dito ser orientada pelo princípio antropológico de cultura. Inicialmente, busco proceder a uma arqueologia da noção de bem cultural, propondo que esta deva ser entendida segundo as sucessivas camadas de discursos e práticas com que foi sendo delineada e que informam os usos que dela são feitos ainda em tempos atuais, refletindo acerca dos modos porque a vinculação entre patrimônio cultural e identidade situa o lugar da diferença em políticas de estado que apregoam a diversidade. Em seguida, com apoio em noções em que percebo os mais significativos pontos de fricção entre o arcabouço teórico da antropologia e a política de proteção ao patrimônio imaterial orientada pelo conceito antropológico de cultura - sistema, interação e reflexividade - abordo enquanto práticas discursivas os dossiês de registro como patrimônio cultural do Brasil de alguns bens culturais, escolhidos enquanto emblemáticos dos usos dessas noções na efetivação dessa política pública específica, buscando apontar como esses diferentes usos induzem ações de intervenção social orientadas por diferentes princípios e propósitos, ou diferentes posicionamentos ideológicos.

Palavras chave: patrimônio cultural; diversidade cultural; antropologia da prática

ABSTRACT

This research is directed to the practice of the anthropologist in the frames of the State, to the stress processed in the appropriation and instrumentalization of the theoretical basis of anthropology for the elaboration and implementation of a brazilian public policy focused on protection and promotion of the cultural heritage of immaterial nature, which has been said to be guided by the principle of culture by anthropology. Initially, I seek to carry out an archaeology of the notion of culture, proposing that this should be understood according to the successive layers of discourses and practices with what was being outlined and that inform the uses that are made even in present times, reflecting on the ways because the binding between cultural heritage and identity places the difference locus in the public policy that display the diversity. Then – with support in understanding where I see the most significant points of friction between the theoretical basis of anthropology and the intangible heritage policy protection guided by the anthropological concept of culture, system, interaction and reflexivity – I see while discursive practices the dossiers that register as Brazil's cultural heritage some cultural assets, chosen as emblematic of the uses of these notions in the execution of this specific public policy, seeking to point out how these different uses induce social intervention actions guided by different principles and purposes or different ideological positions.

Key-words: cultural heritage, cultural diversity, practice anthropology.

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Ulisses Neves Rafael, que foi e tem sido muito mais que uma figura ascendente - apontando fragilidades, insuficiências e frouxidões - mas, alguém que, a partir de sua posição, busca ser atento às especificidades dos diferentes alunos e ajustar seu estilo de orientação às necessidades que cada um lhe apresenta. Agradeço a inteireza, o bom ouvido, a paciência e a compreensão que, acredito, propiciaram um crescimento em sentido amplo e instauraram uma amizade e colaboração que espero que se solidifiquem e aprofundem indefinidamente.

Aos professores Dr. Frank Marcon e Dr. Clóvis Carvalho Britto, Dr. Clóvis Carvalho Britto e Dra. Luciana Carvalho, por suas inestimáveis contribuições por ocasião, respectivamente, da banca de qualificação e da banca de defesa dessa dissertação. Ao professor Dr. Frank Marcon devo, em boa medida, o formato que a dissertação adquiriu. As contribuições do professor Dr. Clóvis Carvalho Brito, tanto por ocasião da dissertação, como da defesa, me ajudaram a entender onde a discussão que eu proponho se insere e que tipo de continuidade futura dela pode vir a ser desdobrada. Em seu parecer, de grande beleza, destacando com sensibilidade e generosidade lumes e embaraços, me instiga a saltar (ainda que *sem rede de proteção*, em *movimentos sempre imprevistos*) de alturas maiores, cada vez mais para dentro e para o fundo. Trechos como “*convicção meta-poética em meio à indeterminação das narrativas contemporâneas*” me fazem acreditar que talvez haja algo aqui, afinal. Em outro momento, a professora Dra. Luciana Carvalho teve boa importância nos rumos porque acabei enveredando - tenho por seu comprometimento (engajamento e rigor analítico) grande admiração. Agradeço a sintonia demonstrada na compreensão do que esse trabalho traz de contribuição, mas também a tranquilidade de sua franqueza em me apontar excessos, incontidos no que é ainda ideiação.

Aos professores do PPGA/ UFS - Dr. Hippolyte Brice Sogbossi, Dr. Ugo Maia Andrade, Dra. Christine Jacquet, Dr. Ulisses Neves Rafael, Dr. Frank Marcon, Dr. Luis Gustavo Pereira de Souza Correia, Dr. Lorenzo Bordonaro - pelos ensinamentos, mas também pela afabilidade e tolerância com que me receberam, em um momento em que a escassez de espaços para

expressão de minha disposição criativa tenha talvez, algumas vezes, adquirido a forma de arroubos e impetuosidades.

Às colegas Aldjane de Oliveira, Ana Luíza Lisboa Nobre Pereira, Ana Paula Oliveira Barros, Eline Limeira dos Santos, Janylla da Silva Sirino, Karoline Coelho Ferreira, Lidia de Oliveira Matos e Rhaiza Bonfim do Nascimento.

A Rejiane Reis, secretária do PPGA/ UFS, que com sua alegria, disponibilidade e empenho tornou sempre mais simples o enfrentamento das agruras administrativas e burocráticas e o cumprimento de nossas atividades.

Agradeço também - não poderia deixar de fazê-lo - a técnicos e profissionais do imaterial do Iphan (e aqui será inevitável deixar muitos nomes de fora), que, em diferentes medidas de afetos (no duplo sentido da palavra) e de proximidade (no tempo e no espaço), dividem comigo as inquietações que aqui externo e que se externalizam. Particularmente a Simone Sayuri Takahashi Toji, Francimário Vito Santos, Joseane Paiva Macedo Brandão, Livia Moraes e Silva, Flávia Klausling Gervásio e Vanilza Jacundino Rodrigues.

Em especial, agradeço a Ugo Maia Andrade, pelo indizível, por todo o tempo ao meu lado. À minha mãe, Gêny Aleixo, por ser mulher, por ter me mostrado, em seus próprios percursos, princípios e propósitos outros que os com que tenho tantas vezes me deparado, e por todo o apoio que tem me dado pela vida em meus descaminhos. E ao meu pequeno (já nem tão), Camilo Andrade, por ser assim companheiro e boa gente, por iluminar os meus dias e fazer de existir algo dotado de sentido.

Esse trabalho contou com uma bolsa de fomento à pesquisa Cnpq/ Capes

LISTA DE SIGLAS

CDFB – Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro
CF – Cadernos de Folclore
CNFCP – Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
CNFL – Comissão Nacional de Folclore
CNRC – Centro Nacional de Referência Cultural
DID – Departamento de Identificação e Documentação do Iphan
DIP – Departamento de Imprensa e Propaganda
DPHAN – Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
DPI – Departamento do Patrimônio Imaterial
EMBRATUR – Empresa Brasileira de Turismo
FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNARTE – Fundação Nacional de Arte
GTPI – Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial
IBECC – Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura do Ministério do Exterior
IBPC – Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural
INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais
INF – Instituto Nacional de Folclore
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA – Instituto Socioambiental
MBF – Movimento Brasileiro de Folclore
MEC – Ministério da Educação e Cultura
MES – Ministério da Educação e Saúde
MFEC – Museu Edison Carneiro
ONU – Organização das Nações Unidas
PCH – Programa Cidades Históricas
PNPI – Programa Nacional do Patrimônio Imaterial
RBF – Revista Brasileira de Folclore
SICG – Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão
SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste
UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

Introdução.....	12
1. Bem cultural.....	36
1.1 A proteção ao patrimônio cultural no Brasil.....	37
1.1.1 A proteção ao patrimônio cultural e o IPHAN.....	37
1.1.2 Institucionalização dos estudos de folclore e cultura popular.....	39
1.2 Uma unidade multifacetada: fusão, justaposição, paralelismo.....	41
1.2.1 Nação.....	43
1.2.2 Desenvolvimento.....	48
1.2.3 Cidadania.....	53
1.2.4 Mercado.....	56
2. Sistema	61
2.1 A noção de sistema no PNPI.....	62
2.2 Apontamentos sobre a noção de sistema na antropologia.....	64
2.3 Análise dos dossiês.....	69
2.3.1 Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Waiãpi.....	69
2.3.2 Ofício das Baianas de Acarajé.....	75
3. Interação	82
3.1 O princípio de interação social no PNPI.....	82
3.2 Interação social: entre a formação do sentido e a construção de identidades.....	86
3.2.1 Patrimônio referência: dos múltiplos sentidos que a vida social constrói.....	87
3.2.2 Patrimônio recurso: do valor e sentido patrimonial.....	90
3.3 Análise dos dossiês.....	92
3.3.1 Cachoeira de Iauareté - Lugares sagrados dos povos indígenas do alto Uaupés.....	94
4. Reflexividade	99
4.1 Dizer através do tempo.....	100
4.2 A responsabilidade social de técnicos e pesquisadores.....	102
4.3 O pensamento social reflexivo.....	104
4.4 Análise dos dossiês.....	104
4.4.1 Bumba meu boi do Maranhão.....	105
4.4.2 Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro.....	112
Considerações finais	120
Bibliografia.....	130
Documentos consultados.....	143
Anexos	144

INTRODUÇÃO

Quando da apresentação da proposta inicial para o desenvolvimento deste trabalho, indiquei como sendo seu propósito a exploração das possibilidades, dos limites e das tensões observadas na transposição do arcabouço teórico da antropologia para a elaboração e implantação de uma política pública voltada à valorização e à promoção do patrimônio cultural dito de natureza imaterial. Pretendia refletir, desse modo, sobre a prática de trabalho do antropólogo a partir desse lugar, de colaboração com o Estado, em ações de intervenção voltadas à promoção da diversidade cultural.

A constituição do patrimônio cultural brasileiro há algum tempo passou a configurar um campo de trabalho profícuo para antropólogos. Desde a instituição do patrimônio imaterial através do Decreto 3551/2000 a temática do patrimônio cultural tem figurado como tema em grupos de trabalho dos principais encontros da disciplina. Não obstante, vem crescendo nesse campo a atuação de profissionais ligados a outras áreas de formação. É possível que, entre as razões para o aparente esvaziamento do interesse de antropólogos pela atuação junto às políticas de proteção ao patrimônio imaterial, estejam as inconsistências conceituais com que este se depara na utilização dos instrumentos desenvolvidos para a implantação da política.

Quando entramos em contato com a política brasileira de proteção ao patrimônio cultural, é comum nos depararmos com a afirmação de que as transformações porque vêm passando decorrem da adoção do conceito antropológico de cultura. É curioso que a transposição do conceito tenha se dado em um momento em que, no interior do campo da antropologia, o termo cultura passou a provocar dissensos e cisões, chegando-se por vezes a duvidar da validade de seu uso. Para efeito da proteção ao patrimônio, todavia, a pretendida adoção do conceito antropológico de cultura não parece querer significar senão a compreensão do patrimônio enquanto representativo da diversidade cultural constitutiva do país e a cultura entendida enquanto dinâmica e processual.

Como lidar com as inconsistências conceituais, tendo-se em consideração que as políticas de proteção ao patrimônio permanecem sendo acionadas e produzindo efeitos sobre os modos de vida de grupos sociais variados, sobre os quais os antropólogos costumam se debruçar em suas reflexões e análises? O que pode nos dizer acerca do trabalho do antropólogo os modelos

por eles acionados ao discorrerem sobre as transformações observadas, atinentes aos bens culturais?

- A proteção ao patrimônio cultural no Brasil

A Constituição Federal de 1988, ao definir em seu Artigo 216 o patrimônio cultural como “*os bens de natureza material e imaterial, (...), portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira*”, fez convergir um processo que se havia desenrolado por no mínimo toda a década que antecedeu sua promulgação. Em seu texto conciso o artigo expressa a nova acepção porque o patrimônio passou a ser compreendido, através de algumas proposições que aqui destaco: a passagem do patrimônio histórico e artístico ao cultural, a distinção entre bens ditos de naturezas distintas, material e imaterial; a noção de referência cultural; e a idéia de grupos formadores da sociedade nacional.

Patrimônio e Nação

São conhecidas as análises que associam a constituição de patrimônios históricos e artísticos e/ou culturais à conformação dos Estados Nacionais. Em um texto clássico em que investiga a história da constituição de patrimônios nacionais Choay (2006) aponta tratar-se o patrimônio de uma alegoria representativa da unidade e do pertencimento, fazendo vibrar como se fosse presente a memória de acontecimentos, sacrifícios, ritos ou crenças que diriam respeito a um passado comum.

Essa percepção do patrimônio possibilita estabelecer uma ligação com abordagens como a de Hobsbawn (1997) ao falar em tradições inventadas, que possuiriam caráter ritual ou simbólico e visariam inculcar valores e normas através da repetição, tendendo a surgir, sobretudo, em períodos de mudança intensa, quando padrões sociais estabelecidos resultariam debilitados; ou de Anderson (2005), que avança no sentido de buscar compreender o que asseguraria a legitimidade emocional da nação e para quem, imaginadas como limitadas e soberanas, as nações às quais os estados nacionais dão expressão assomariam de um passado imemorial e seguiriam a um futuro ilimitado. Produzidas por mecanismos como veículos impressos,

unificação lingüística, ou mesmo através da produção de censos, mapas, ou museus, a nação seria imaginada a partir de algo e em estilo próprio.

Mas a noção de Estado-Nação vem, nas últimas décadas, passando por uma revisão. Fatores como o supranacionalismo, o colapso de grandes impérios e a tendência à formação de estados nacionais pequenos e fracos, a emancipação das colônias, a falência do projeto Soviético e o alcance dos meios de comunicação levaram ao surgimento de movimentos civis em torno de novas maneiras de elaboração de identidades, tais como a étnica e a de gênero, que não se atém às fronteiras nacionais. Esses movimentos, somados a contextos de trânsito e de fluxos migratórios intensos e a uma nova configuração da economia que avança por cima das fronteiras nacionais, fizeram se dissipar a união entre os dois termos do fenômeno (Anderson, 2000), ainda que um e outro - nação e Estado - não tenham deixado de ser operantes.

Podemos dizer que em um primeiro momento a conformação de patrimônios históricos e artísticos se associava aos processos de consolidação dos estados nacionais. As modificações observadas na configuração dessa entidade levaram à necessidade de reformulação das políticas patrimonialistas, a exemplo do que ocorreu no Brasil a partir da década de 1980, época em que o histórico e artístico deu lugar ao cultural. Na medida em que na Constituição Cultural de 1988 o país aparece definido como multicultural e pluriétnico, o patrimônio passa a buscar tornar-se representativo da diversidade interna que o constitui.

Referência Cultural

O propósito em tornar o patrimônio representativo da diversidade segundo a qual o Brasil passaria a ser compreendido nos leva ao segundo termo destacado, a noção de referência cultural.

Central à experiência brasileira, a noção de referência surgiu com a criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) em 1975, resultado de um encontro entre o designer Pernambucano Aloísio Magalhães, de Vladimir Coutinho e do Ministro Severo Gomes, tendo como base uma pergunta que teria sido lançada por esse último: “*Por que o produto brasileiro não possui força própria?*” quer dizer, o que poderia ser feito para dar maior identidade ao produto brasileiro? (Magalhães, 1997:02).

No contexto de um programa que tinha por objetivo traçar um sistema referencial básico a ser empregado na descrição e na análise da dinâmica cultural brasileira, a noção de referência estava voltada a ‘referenciar’, organizar em um banco de dados informações das “peculiaridades relevantes à produção nacional” (Anastassakis, 2007). A noção possuía em certo sentido um caráter reativo à homogeneização que parecia poder resultar do acelerado crescimento da indústria de massa, ao mesmo tempo em que se buscava entender o que poderia ser um desenvolvimento em bases próprias (Magalhães, 1984).

Com a incorporação ao IPHAN do Programa Cidades Históricas/PCH e do Centro Nacional de Referências Culturais/CNRC em 1979 e tendo Aloísio Magalhães assumido a presidência do órgão, a noção de referência passou para o interior da política de proteção ao patrimônio cultural. Quando passou a orientar as políticas públicas de proteção ao patrimônio, o sentido da noção de referência sofreu certa alteração, passando a evocar a proposição de seleção de bens patrimoniais em que a população se sentisse reconhecida, orientando-se para a representação da sociedade nacional entendida a partir da diversidade que lhe é constitutiva. É com esse sentido que a noção de referência cultural foi incorporada ao Art. 216 da Constituição Federal de 1988, como definidora do patrimônio cultural, remetendo à ideia de convergência, de referentes compartilhados por determinados coletivos (Fonseca, 2001).

A partir da noção de referência o patrimônio cultural irá se ligar à ideia de cidadania. A seleção do patrimônio cultural a partir da adoção da noção de referência reflete a centralidade que o papel do sujeito que diz possui para a compreensão do conhecimento produzido, pondo em questão a suposta objetividade de enunciados que se fundam em saberes até então considerados legítimos. Referência o é para alguém (Fonseca, *op cit*: 11) e, uma vez adotada a noção, a atividade do técnico passará a envolver de maneira mais ou menos consciente a definição dos outros culturais que irão designar a diversidade social brasileira, bem como os bens que serão considerados representativos das unidades sociais indicadas.

Material e Imaterial

A conformação de uma nova categoria para o patrimônio teve início no cenário internacional quando, após a aprovação da *Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Unesco em 1972*, países do Terceiro Mundo, liderados pela Bolívia, reivindicaram a

realização de estudos de um instrumento de proteção voltado às manifestações populares de valor cultural. Em 1989, na 25ª Reunião da Conferência Geral da UNESCO, surgiu a *Recomendação Sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*, parte de um processo que culminou com a promulgação pela UNESCO em 2003 da *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*¹.

No Brasil, como vimos, a preocupação com a constituição de um patrimônio mais abrangente e inclusivo começara expressivamente antes. No geral, as análises recuam o início dessa discussão até as contribuições apresentadas por Mário de Andrade para a elaboração do Dec. Lei 25/1937 que instituiu o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Embora algumas dessas contribuições tenham sido deixadas de lado por Rodrigo Melo Franco de Andrade na redação do anteprojeto do decreto que levou à criação do SPHAN, diz-se que teriam orientado a atuação de Aloísio Magalhães no período em que esteve à frente da instituição. Não obstante, é mesmo na Constituição Federal de 1988 que se observa a primeira menção a categorias de patrimônio ditas de naturezas distintas.

Estabelecida a distinção, fazia-se necessário proceder a sua regulamentação. Levou algum tempo para que a proteção aos bens ditos de natureza imaterial viesse a ser legalmente instituída, tempo em que foram produzidas reflexões que embasariam a elaboração dos novos

¹ A Unesco é uma organização internacional de caráter governamental vinculada à Organização das Nações Unidas (ONU), especializada em promover uma política de cooperação cultural e educacional. As principais decisões são tomadas na Conferência Geral, constituída pelos representantes dos Estados Membros da Organização, que se reúne a cada dois anos. As Recomendações são concebidas para influenciar a formulação de legislações e práticas nacionais em função de uma linha de conduta aceitas internacionalmente. As Convenções impõem obrigações recíprocas apenas entre os Estados contratantes, e suas disposições são rígidas: os Estados não podem dispor de forma diversa ao preceituado em suas normas (Silva, 2003). País membro da Unesco¹, o Brasil é signatário dos dois principais documentos atinentes ao patrimônio imaterial promulgados por essa agência, a *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* (1989) e a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* (2003). A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial foi ratificada pelo Governo do Brasil em 15 de fevereiro de 2006 e promulgada através do decreto nº 5.753/2006. A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial estabelece a *Lista Representativa do Patrimônio Cultural da Humanidade* e a *Lista dos Bens em Necessidade de Salvaguarda Urgente* como instrumentos de proteção. Há atualmente 214 bens inscritos na Lista Representativa do Patrimônio Imaterial da Humanidade, sendo 6 brasileiros: Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Waiãpi (2003); Samba de Roda do Recôncavo Baiano (2008); Yaokua: ritual do povo Enawene Naue para a manutenção da ordem social e cósmica (2011); Frevo: arte de espetáculo do carnaval de Recife (2012); Círio de Nazaré: procissão da imagem de Nossa Senhora de Nazaré na cidade de Belém (2013); e a Roda de Capoeira (2014). No Registro de Boas Práticas de Salvaguarda figuram as iniciativas brasileiras Museu Vivo do Fandango e Concurso de projetos do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. São exemplos de outros programas atinentes ao patrimônio imaterial em âmbito internacional: o *Traditional Music of the World*, que teve início em 1961; o programa Tesouros Humanos Vivos, formulado em 1993; a Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, que teve sua primeira edição em 1999; (extinta pela Convenção de 2003) e o *Endangered Languages*, criado em 2003. Site: <http://www.unesco.org>.

instrumentos, expressas na Carta de Fortaleza de 1997. Em 2000 o Decreto 3551/2000, instituiu o *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial* e criou o *Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI)*. Nesse mesmo ano o então Departamento de Inventário e Documentação DID/IPHAN apresentou a Metodologia *Inventário Nacional de Referências Culturais-INRC/IPHAN*, que passaria a apoiar o estudo e a documentação dos bens ditos de natureza imaterial. Em 2006 a Resolução IPHAN 001 detalharia a regulamentação do funcionamento da política de proteção ao patrimônio imaterial no Brasil².

Na Resolução Iphan 001/2006 nos é fornecida a seguinte definição para bens culturais de natureza imaterial: “*se entende por bem cultural de natureza imaterial as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social*”, e “*toma-se tradição no seu sentido etimológico de “dizer através do tempo”, significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado*”.

- Posicionando o problema investigativo

Como dito, com a instituição da nova categoria - o patrimônio imaterial - a política de proteção ao patrimônio cultural passou a demandar a atuação de um novo tipo de profissional, o antropólogo. Ao propor refletir sobre a atuação desse profissional em sua colaboração com o Estado em intervenções voltadas à promoção da diversidade cultural (em que se inscreve a valorização e promoção do patrimônio imaterial), situo o trabalho que proponho desenvolver

². A distinção entre categorias diferentes de patrimônio tem sido com frequência desconstruída, posto que as dimensões materiais e imateriais são indissociáveis em qualquer expressão cultural tomada em questão. Em acordo com esses questionamentos, o patrimônio dito de natureza material é apreendido por seus significados, e, portanto, por sua dimensão de imaterialidade; o patrimônio dito de natureza imaterial, por sua vez, se expressa necessariamente através de suportes materiais (Sant’Anna, 2003; Fonseca, *op cit*). Não obstante, não há divergências quanto à necessidade de instituição de instrumentos de proteção específicos, que acarretam eficácias distintas. A valoração de bens ditos de natureza material se dá através do instrumento tombamento, que implica restrições a alterações no bem e a idéia de tutela (ainda que a percepção dos limites de uma atitude proibitiva venha cada vez mais induzindo à idéia de conservação através de medidas de incentivo). Um bem dito de natureza imaterial, por sua vez, é valorado pelo instrumento registro, que propõe observar o caráter processual e dinâmico dos bens em questão, e induz, portanto, a uma idéia proativa de proteção, através da salvaguarda, gestão compartilhada definida segundo as necessidades de seus produtores. Afinal, a proteção do patrimônio material incide sobre o produto acabado, enquanto a do patrimônio imaterial se propõe incidir sobre o processo criativo. É importante atentar para que a distinção feita pela política entre material e imaterial não diz respeito à cultura, mas ao patrimônio cultural, que de modo algum querem dizer a mesma coisa.

nas discussões acerca da antropologia da prática ou da antropologia da ação³. E, se a valorização e promoção do patrimônio imaterial inauguraram um novo campo de atuação para o antropólogo, análises críticas passaram também a ser elaboradas.

Críticas como a de Carvalho (2010) ao falar em espetacularização e canibalização das culturas populares, processos vinculados ao que define como mercantilização, em que, na cultura popular tornada espetáculo, a ressignificação das práticas ocorre de fora para dentro, estando a agência principal depositada sobre o espectador, antes que sobre os praticantes. Em sentido inverso, Viana (2005) atribui a vitalidade de expressões associadas ao que se costuma entender como cultura tradicional e popular precisamente à sua capacidade de atualização através da incorporação de novos elementos, inclusive advindos da relação com a cultura de massa, com as políticas culturais e com o turismo.

Há ainda críticas como a de Menezes (2012: 28) que aponta que os usos da cultura pelas políticas de estado ou por atividades do mercado, ao veicularem não práticas culturais, mas representações sobre elas, arriscam esvaziá-las de sentido, torná-las anacrônicas. O autor observa que propor o patrimônio como inclusivo, deslocando do estado para a sociedade a matriz do valor, leva também à exclusão, através da hierarquização dos valores atribuídos às práticas culturais. E aponta para a necessidade de revisão dos quadros de valores vigentes, de sua formulação segundo o ponto de vista das práticas culturais e de seus praticantes, contra a suposição de que os valores sejam imanentes às coisas.

Gallois (2006: 128), volta-se para as maneiras porque as políticas de estado em geral e as de proteção ao patrimônio imaterial, em particular, são apropriadas por dinâmicas locais, argumentando que, quando essas políticas promovem a materialização de saberes e práticas imateriais, os grupos constroem não apenas objetos culturais, mas a si mesmos, enquanto sujeitos políticos e agentes da mudança. Os processos de mudança devem ser compreendidos no bojo das novas relações estabelecidas entre esses sujeitos políticos e o Estado. O termo “encapsulamento” é utilizado para expressar o que seria uma característica desses processos, em que intrincadas redes locais teriam dado lugar a um “nós” com uma abrangência antes não

³ Sobre antropologia aplicada, da prática, engajada ou da ação ver Cardoso de Oliveira (2004); e a proposição da figura do etnólogo orgânico; Oliveira (2004) e sua consideração ao envolvimento do antropólogo nas questões postas pela prática; Ramos (1992) que tece reflexões sobre o antropólogo ativista e o papel político de que o antropólogo não pode se eximir. Sobre o trabalho do antropólogo na implantação da política de valorização do patrimônio imaterial como antropologia da ação, ver Simão (2005); Carvalho (2004); Tamaso (2005); Abreu (2007, 2008, 2012)

observada e contornos estanques, com efeitos sobre os processos de transmissão dos conhecimentos.

*

Acredito, dessa maneira, ter traçado o panorama de fundo das questões sobre as quais propus me debruçar. Embora as políticas de proteção ao Patrimônio Cultural dito de natureza imaterial apresentem uma acepção da cultura enquanto processual e dinâmica, observa-se que opera uma objetivação, objetificação ou materialização da cultura, ao incidir sobre, ao promover ou ao ser apropriada em dinâmicas identitárias. Mas a associação entre grupos culturais e bens que lhes são representativos, ao tempo em que é parte de processos sociais abrangentes, não é também o oposto de uma abordagem da cultura enquanto processo? Ao fazer recurso à “cultura” para a seleção dos traços culturais destacados, os processos de patrimonialização incidem sobre a cultura, tornando o Iphan mais um agente da mudança – mas em que sentido essa agência opera?

Embora as descrições dos saberes e das práticas culturais nos dossiês elaborados para a instrução dos processos de Registro costumem abordar suas transformações, conseguem os antropólogos escapar de que estas incidam não sobre traços das expressões culturais observadas (o que é ainda estar sob a lógica do produto), mas sobre os esquemas através dos quais essas expressões vem a ser? Como escapar à abordagem das transformações como “perdas”, que Gonçalves (2002) indica ser a tônica dos discursos elaborados sobre o patrimônio? Como escapar da definição de um fora e um dentro, ou de apenas descrever as mudanças, naturalizando-as? Há categorias de bens que apresentam um maior coeficiente de “tradicionalidade”, conforme indicação de Leclud (1994) ou de “patrimonialidade”, se preferirmos?

São inúmeras as questões que a constituição do patrimônio cultural nos coloca quando buscamos percebê-las em uma perspectiva antropológica. Tendo em vista o que apontamos inicialmente como o cerne do interesse desse trabalho, acredito que podemos definir a seguinte questão central a ser perseguida em seu desenvolvimento: que diferenças podemos observar nas representações acionadas por antropólogos em suas abordagens dos processos de mudança, particularmente no que diz respeito à diversidade e dinâmica, e o que essas

diferenças nos revelam em termos epistemológicos e de tomadas de posição? Ou, ainda, por que mecanismos tradição e transformação se vinculam nos discursos elaborados na execução da política de patrimônio?

- A escolha dos materiais

Antes de indicar os porquês da escolha dos dossiês elaborados como parte da instrução técnica dos processos de Registro de bens culturais de natureza imaterial como Patrimônio Cultural do Brasil como *corpus* central para o desenvolvimento desse trabalho, acredito ser interessante compreender como se situam em um conjunto mais amplo de documentos, de modo que procederei a uma breve apresentação do funcionamento da política de valorização e promoção pelo Iphan dos bens culturais de natureza imaterial.

*

Tendo o Decreto 3551/2000 instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e criado o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, a política brasileira de proteção ao patrimônio de natureza imaterial foi estruturada em três diferentes frentes: Identificação, Registro e Salvaguarda⁴.

Identificação

Os procedimentos a serem observados na instauração e instrução do processo administrativo de Registro como Patrimônio Cultural do Brasil de bens culturais de natureza imaterial são determinados pela Resolução Iphan 001/2006.

O processo de reconhecimento de uma prática cultural como Patrimônio Cultural do Brasil é iniciado com o encaminhamento de um requerimento para o presidente do Iphan, que pode ser

⁴ O Decreto nº 4.811/2003 aprovou a *Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e Funções Gratificadas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN*, tendo criado o Departamento do Patrimônio Imaterial e Documentação de bens culturais, com três gerências (Identificação, Registro e Salvaguarda). O Decreto nº 5040/2004 o substituiu, criando o Departamento do Patrimônio Imaterial, tendo mantido as três gerências. O Decreto nº 6844/2009 mantém o Departamento do Patrimônio Imaterial, substituindo as três gerências por duas coordenações, uma de Identificação e Registro, outra de Salvaguarda. O decreto nº 9238/2007 manteve o Departamento do Patrimônio Imaterial com duas coordenações, Coordenação Geral de Identificação e Registro e Coordenação Geral de Promoção e Sustentabilidade. A portaria Iphan nº 200/2016 de certo modo passa a abranger enquanto salvaguarda todas as etapas da política, definindo três macroprocessos: identificação, reconhecimento e apoio e fomento.

apresentado pelo Ministro do Estado da Cultura; pelas Secretarias Estaduais, Municipais e do Distrito Federal; ou por associações da sociedade civil.

Algumas vezes a busca pela identificação de bens culturais de natureza imaterial pode ser iniciada pelo próprio Iphan, que, a fim de orientar a pesquisa e a documentação dos bens culturais de natureza imaterial, desenvolveu a metodologia Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC⁵. Quando assim ocorre, o processo de Registro de um bem cultural só é efetivamente instaurado, em todo o caso, mediante encaminhamento de requerimento por uma das instituições ou organizações indicadas como legítimas na Resolução Iphan 001/2006.

O requerimento deve conter: Identificação do proponente; justificativa do pedido, denominação e descrição sumária do bem proposto para Registro, com indicação da participação e/ou atuação dos grupos sociais envolvidos, de onde ocorre ou se situa, do período e da forma em que ocorre; informações históricas básicas sobre o bem; documentação mínima disponível, adequada à natureza do bem, tais como fotografias, desenhos, vídeos, gravações sonoras ou filme; referências documentais e bibliográficas disponíveis; declaração formal de representantes da comunidade produtora do bem ou de seus membros, expressando o interesse e anuência com a instauração do processo de Registro.

⁵ Para a elaboração de uma metodologia de inventário voltada ao patrimônio imaterial o então DID IPHAN contratou a empresa de consultoria Andrade & Arantes consultoria Ltda. A metodologia INRC foi elaborada por essa empresa em diálogo com técnicos do IPHAN. A metodologia INRC/IPHAN foi pensada para ser desenvolvida em três etapas: levantamento preliminar (varredura que deve tornar possível a indicação de um espectro de bens culturais particularmente representativos); Identificação (em que a pesquisa acerca dos bens culturais destacados no levantamento preliminar é aprofundada, sendo prevista também a realização de reuniões com representantes da sociedade civil, no sentido de se construir uma eventual indicação de bens culturais para Registro); e Documentação. Embora me pareça que na metodologia INRC/Iphan esteja indicado tratar-se de instrumento voltado à identificação do valor patrimonial dos bens culturais, para o Departamento do Patrimônio Imaterial DPI/Iphan a vinculação entre Identificação (e INRC) e o Registro (ou reconhecimento, como passou a ser chamado) não é necessária, a realização de um INRC podendo ser dotada de um interesse em si próprio, para fins, por exemplo, de conhecimento de uma determinada região. Essa dissociação é estabelecida na Resolução nº 200/2016 (a vinculação só ocorre em sentido inverso, a identificação sendo pré-condição para o Registro). Por uma série de razões de ordem teórica e conceitual, que procuro desenvolver ao longo desse trabalho, me parece que a utilização de um INRC para esse fim é um tanto duvidosa, embora seja um recurso interessante para o fim de levantamentos diagnósticos voltados ao planejamento de intervenções no planejamento de territórios que consideram os modos de vida tradicionais em suas orientações. Inúmeros autores vêm se dedicando a problematizar a questão da realização de inventários do patrimônio imaterial. Sobre o inventário de sentidos proposto por Mário de Andrade no contexto do Departamento de Cultura de São Paulo ver Nogueira (2005). Sobre continuidades entre proposições do movimento folclórico brasileiro e a metodologia INRC ver Silva (2016). Sobre a elaboração e os usos da metodologia INRC ver Carvalho (2004); Arantes (2009); Arantes, Morais e Ramassote (2015); e Morais (2016).

Uma vez que a Câmara Técnica do Patrimônio Cultural decida pela pertinência do pedido, é instaurado um processo de Registro do bem cultural, passando-se a sua instrução técnica. A instrução técnica é de responsabilidade do DPI, podendo ser delegada ao proponente ou a uma ou mais instituições públicas ou privadas, e deve conter, além das informações e documentos que constituem o requerimento de Registro: I. descrição pormenorizada do bem que possibilite a apreensão de sua complexidade e contemple a identificação de atores e significados atribuídos ao bem, processos de produção, circulação e consumo; contexto cultural específico e outras informações pertinentes; II. referências à formação e continuidade histórica do bem, assim como às transformações ocorridas ao longo do tempo; III. referências bibliográficas e documentais pertinentes; produção de registros audiovisuais de caráter etnográfico que contemplem os aspectos culturalmente relevantes do bem; IV. reunião de publicações, registros audiovisuais existentes, materiais informativos em diferentes mídias e outros produtos que complementem a instrução e ampliem o conhecimento sobre o bem; V. avaliação das condições em que o bem se encontra, com descrição e análise de riscos potenciais e efetivos à sua continuidade; VI. proposição de ações para a Salvaguarda do bem.

Ao fim da fase de pesquisa e documentação é elaborado um dossiê, que sistematiza o material até então reunido e produzido, composto de I. texto, impresso e em meio digital, contendo a descrição e contextualização do bem, aspectos históricos e culturais relevantes, justificativa do Registro, recomendações para sua salvaguarda e referências bibliográficas. II. Produção de vídeo que sintetize os aspectos culturalmente relevantes do bem por meio de edição dos registros audiovisuais realizados e/ou coletados; III. Fotos e outros documentos pertinentes.

O dossiê é encaminhado ao DPI, que emite um Parecer Técnico, e à Procuradoria Federal da União, que emite um Parecer Jurídico. Será então publicado no Diário Oficial e findo o prazo para manifestação pela sociedade civil será encaminhado para o Conselho Consultivo para apreciação e decisão.

A pesquisa e documentação voltadas à instrução técnica do processo de Registro, sendo ou não realizada mediante a aplicação da metodologia Inrc/Iphan, presume a interlocução entre os detentores do bem cultural, representantes do poder público e da sociedade civil e agentes e agências em geral que com ele tenham relação, através da participação de membros dos grupos na equipe de pesquisa, da realização de reuniões, seminários temáticos etc - posto de

outro modo, na interlocução estabelecida entre proponente, Iphan, produtores de cultura e agentes e agências relacionados, o valor patrimonial do bem é gradativamente construído.

Registro

O Registro como Patrimônio Cultural do Brasil, consiste na atribuição ou reconhecimento de que determinados *bens culturais* são dotados de “*relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira*”⁶, quer dizer, de seu valor diferenciado, o que é feito mediante ato declaratório pelo Estado. A decisão compete ao Conselho Consultivo do Iphan, que declara o valor do bem, com apoio em toda a documentação produzida no processo, particularmente o dossiê de Registro e o Parecer Técnico produzido pelo DPI.

Na reunião em que a decisão é tomada, um dos Conselheiros (indicado pelo Presidente do Iphan) atua como relator, que elabora, por sua vez, um parecer. A decisão do Conselho Consultivo é expressa em documento declaratório próprio, firmado por todos os Conselheiros presentes, e, se favorável, é realizada a inscrição do bem no Livro de Registro correspondente e emitida a Certidão de Registro. Em decorrência da inscrição em qualquer um dos Livros de Registro, o Presidente do Conselho Consultivo confere ao bem o título de Patrimônio Cultural do Brasil

Salvaguarda

Tendo figurado desde o início como uma das linhas de trabalho da política de proteção ao patrimônio imaterial, apenas mais recentemente, com apoio na sistematização da experiência acumulada ao longo dos quinze primeiros anos de sua implantação, é que a salvaguarda veio a ser normatizada e regulamentada, através da Portaria Iphan 299/2015 e da Portaria Iphan 200/2016. Nesta segunda, tem-se que a política de salvaguarda do patrimônio imaterial traduz os objetivos, os princípios e as diretrizes do PNPI em termos de políticas públicas. Podemos dizer que nessa portaria é estabelecida certa equivalência entre o PNPI e a política de salvaguarda de bens imateriais. São definidos como integrantes do PNPI três macroprocessos

⁶ O Decreto 3551/2000 estabelece que “§ 2º A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”.

- identificação, reconhecimento e apoio e fomento. O macroprocesso “apoio e fomento” têm como objetivo “apoiar a realização de ações de sustentabilidade”, e o “fortalecimento, difusão e promoção de bens culturais de natureza imaterial”, tendo como instrumentos os Planos de Salvaguarda para Bens Registrados e os editais do PNPI⁷.

*

No curso do processo de Registro de um bem cultural como Patrimônio Cultural do Brasil um grande número de documentos é produzido. Entre os mais importantes estão: o Requerimento (contendo proponente, justificativa, declaração de anuência), relatórios, atas de reuniões ou de seminários, impressos e publicações, notícias em jornais e revistas, o INRC (com definição de recorte, de área e localidade e as fichas preenchidas), o dossiê, o Parecer Técnico do DPI, o Parecer da Procuradoria Geral da União, o Parecer do Conselho Consultivo, Ata da Reunião do Conselho Consultivo, Declaração de Registro, Certidão de Registro, Titulação.

Mas é com base, sobretudo, no dossiê, que é pautada a decisão do Conselho Consultivo do Iphan pela declaração de um dado bem cultural como Patrimônio Cultural do Brasil, mediante o atendimento a critérios estabelecidos pelos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 (como ser dotado de *“relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”*) ou pelo decreto 3551/2000 (ser tomado em *“referência à continuidade histórica”*).

O que dota os dossiês de interesse particular para a reflexão que proponho desenvolver é que sua elaboração é, em geral, de autoria de antropólogos⁸, que, dado sua natureza de peça de um

⁷ É interessante observar na Portaria Iphan nº 200 de 18 de maio de 2016 uma diferenciação entre bens culturais imateriais e bens culturais registrados, ambos podendo ser objeto de ações de apoio e fomento pelo Iphan. Essa diferenciação acarreta um posicionamento em uma discussão que está posta na implantação da política de proteção ao patrimônio imaterial - é possível chamar de bem cultural qualquer expressão cultural tomada em questão, ou, embora qualquer expressão cultural - desde que portadora de referência aos grupos formadores da história nacional e fundada na tradição - possa ser potencialmente patrimonializável, apenas aquelas que têm seu status modificado por um ato de reconhecimento pelo Estado podem ser pensadas como Patrimônio Cultural e como bem cultural? Essa discussão diz respeito ao entendimento do valor patrimonial como sendo intrínseco aos ditos bens culturais, ou devendo lhe ser atribuídos em processos sociais determinados - ainda, sobre que processos sociais e que agentes e agências a legitimidade dessa atribuição recai?

⁸ Como procuro expor abaixo, a análise que tentarei desenvolver nessa dissertação se apóia na proposta arqueológica foucaultiana de análise de acontecimentos discursivos, que apresenta como um dos procedimentos de controle interno ao discurso a autoria. O autor, para Foucault, não é entendido como o indivíduo que pronunciou o texto, mas como unidade e origem de significações, foco de sua coerência. (Gregolin, 2006) É interessante observar o modo como a questão da autoria se coloca de forma ambígua na implantação da política brasileira de proteção ao patrimônio imaterial. Arantes chama a atenção para essa questão da autoria nos relatórios de consultoria, para os *“aspectos criativos do trabalho do intelectual e a responsabilidade técnica e ética de quem os assina”*, ao falar sobre o processo de elaboração da Metodologia INRC (Moraes e Ramassote,

processo jurídico-administrativo, devem mobilizar em sua elaboração tanto as normatizações da política pública - de cujas especificações tentei acima traçar um pequeno esboço - como o arcabouço teórico-conceitual da disciplina a partir da qual são chamados a contribuir.

Há, em todo o caso, algumas assimetrias entre os dossiês que cuidamos aqui observar, em vista de possíveis vieses que possam implicar: i) Se a instrução técnica dos processos de registro é, via de regra, coordenada por antropólogos, do estudo para sua elaboração participam profissionais variados. Ainda que na elaboração do dossiê seja de esperar que o coordenador/autor assegure a coesão na junção dessas diferentes contribuições, é possível antever nos textos, muitas vezes, diferentes vozes, eventualmente inclusive dissonantes; ii) alguns dossiês são elaborados com apoio em uma trajetória de pesquisa de muitos anos por um determinado antropólogo, outros se apóiam apenas em pesquisa realizada como parte do processo de Registro do bem cultural; iii) os dossiês de Registro, em geral, podem ser acessados no site do Iphan, mas apenas alguns até o presente passaram por um processo de revisão e edição para serem publicados no formato de livros.

Não obstante tais assimetrias, acredito tratem-se os dossiês de material profícuo para o alcance da reflexão aqui proposta.

*

2015). Tamaso (2005) observa algumas equivalências na atuação do antropólogo na realização de inventários do patrimônio cultural (propondo a figura do antropólogo inventariante) e na elaboração de laudos periciais. O laudo antropológico pericial é uma das provas solicitadas a um antropólogo por um juiz que esteja dirigindo um dado processo judicial. A perícia judicial é solicitada a fim de apurar um fato ou situação cuja resolução depende de conhecimento técnico ou científico (Santos, 1994). Em princípio, a elaboração de um laudo supõe objetividade e imparcialidade. Não obstante, Valadão (1994) informa orientação assumida pela ABA de indicação para perícias antropológicas apenas “*antropólogos conhecedores dos grupos envolvidos nos processos*”, uma vez que, ao contrário do suposto para a elaboração de laudos periciais, há atualmente o entendimento de não possibilidade de imparcialidade e objetividade na produção do conhecimento científico - mas, isto sim, de comprometimento ético e reflexividade. Morais (2016) observa uma série de continuidades entre propostas de inventário pelos estudos de folclore durante o Movimento Folclórico Brasileiro e a Metodologia INRC/Iphan, que incluem a separação entre coleta de dados e descrição analítica, a primeira sendo pensada para ser realizada por não especialistas, o que presume a possibilidade de objetividade na observação. Não obstante, no manual para a utilização da metodologia INRC/Iphan é feita uma ponderação acerca dos questionamentos das teorias referencialistas da linguagem e da impossibilidade de se pensar e conhecer uma realidade anterior e externa a qualquer interpretação. (Iphan, 2001: 13), além de serem dadas algumas indicações de que o papel criativo do antropólogo está preservado, por exemplo, no momento de definir a delimitação do território a que a apreensão de referências estará delimitada. Essa mesma ambigüidade se coloca em relação à elaboração do dossiê, tratada como uma peça técnica, mas que assume formas muito diferentes segundo quem o elabora - ambigüidade que se torna evidente quando os referenciamos não pelo nome do autor que o elaborou, mas pelo da instituição. Se, por muito tempo a legitimidade do patrimônio tem estado associada à autoridade dos intelectuais que o selecionam (Fonseca, 2005), como deverá ficar essa legitimidade na medida em que se passe a imprimir ao patrimônio um caráter cada vez mais técnico, em detrimento de seu aspecto autoral?

Propondo, então, me debruçar sobre os dossiês de Registro de bens culturais, o formato do trabalho que aqui se apresenta - delineado a partir da apropriação dos conteúdos abordados nas disciplinas freqüentadas como parte da formação, dos diálogos de orientação, e, sobretudo, a partir das contribuições recebidas por ocasião da qualificação - pode ser resumido nos seguintes procedimentos: a circunscrição do *corpus* aos dossiês de registro; o apoio em uma abordagem crítica do conjunto para a identificação de variações estilísticas nas enunciações discursivas; o apontamento de noções que definem uma orientação antropológica na construção da prática patrimonial atinente ao patrimônio imaterial; e a seleção segundo critérios internamente definidos, de casos tomados enquanto emblemáticos para observação dos usos feitos dessas noções.

No sentido de abordar as escolhas observadas nas descrições dos bens culturais, dos processos de significação, das relações entre agentes/ sujeitos ou entre signos/ significados, dos processos cognitivos e cosmológicos etc, os dossiês, na medida do possível, foram contrapostos a estudos antropológicos que abordam as práticas culturais sobre as quais versam os dossiês, e a documentação gerada no processo de Registro foi algumas vezes também consultada como apoio.

▪ Procedimentos

A proposta desse trabalho é abordar enquanto prática discursiva (enunciação por um sujeito particular apoiada em uma dada *episteme*), processo histórico (incidência do discurso sobre o processo de que participa) e produto de linguagem (materialidade do texto produzido) (Gregolin, 2007), dossiês que instruíram tecnicamente o Registro de diferentes bens culturais como Patrimônio Cultural do Brasil. Apoiando a análise do dossiê em outros documentos que, ou conformam a política brasileira voltada ao patrimônio imaterial, ou integram o processo de valoração desse bem em particular, espero apontar efeitos discursivos buscados por essa política pública específica. Procurarei refletir sobre os enunciados, mas também sobre os silêncios e as condições que favorecem o aparecimento de certos enunciados em detrimento de outros.

A análise do discurso tem como base epistemológica uma atitude perante a produção do conhecimento que emergiu na França nas décadas de 1960/70, tendo em intelectuais como

Michel Foucault (1926-1984), Gilles Deleuze (1925-1995) e Jacques Derrida (1930-2004) alguns de seus expoentes. Em um movimento que envolveu a revisão da concepção de sujeito e do papel do intelectual, esses pensadores provocaram uma transformação na filosofia e na ciência ao proporem que as indagações de uma e outra deveriam recair não sobre as coisas, mas sobre os modos porque, em um tempo e espaço determinados, são produzidas versões de conhecimento sobre elas; não sobre o que os textos significam, mas sobre como eles significam. Inauguraram, assim, uma disposição de revisão permanente das bases epistemológicas do saber científico.

No desenvolvimento desse trabalho me apoio, sobretudo, em algumas proposições foucaultianas⁹.

Para Michel Foucault o sujeito não existe anteriormente ao discurso. Autor de uma produção vasta e extensa, seus interesses e proposições vão se modificando no tempo, mas a questão do sujeito, a busca por compreender os modos porque, na descontinuidade da história, os discursos ditam as possibilidades das subjetividades inscritas no presente, atravessam toda sua obra.

A obra de Foucault costuma ser dividida em três diferentes momentos: um primeiro, dito arqueológico, em que seu interesse esteve voltado para o modo como as práticas discursivas de determinados campos do saber produzem representações sobre o sujeito e, assim, os sujeitos e suas subjetividades; um segundo momento, dito genealógico (para o qual a passagem costuma ser situada em sua aula ministrada quando do ingresso no College de France, em 1970, com o título *A Ordem do discurso*), passa a tematizar mais enfaticamente a questão do poder, os mecanismos porque são determinados, em cada contexto, o que pode ou não ser dito, as possibilidades das enunciações discursivas, quer dizer, as estratégias de controle porque são disciplinadas as subjetividades; e um terceiro momento, dito arqueogenealógico, em que se volta para uma genealogia da ética, procurando mostrar que mesmo o mais íntimos de nossas subjetividades é ditado por dispositivos de controle, pelas verdades produzidas por cada momento histórico.

⁹ A síntese de alguns aspectos das proposições de Michel Foucault que se observa a seguir foi elaborada com apoio em vídeoaulas disponibilizadas pelo Grupo de estudos de análise do discurso - GEADA e ministradas por Rosário Gregolin acessadas em <https://www.youtube.com/watch?v=uIBfuOpNdT4>; em outubro de 2017.

Em acordo com Gregolin (2006) “*o método arqueológico envolve a escavação, a restauração e a exposição de discursos, a fim de enxergar a positividade do saber em certo momento histórico*”. E “*se constitui na busca de elementos que possam ser articulados entre si e que fornecem um panorama coerente das condições de produção de um saber em certa época*”. O método arqueológico busca o emaranhado de fatos discursivos anteriores a um acontecimento, que determinam as condições de produção do discurso, entendido como práticas descontínuas, que obedecem a certas regras. A autora destaca entre os principais conceitos propostos por Foucault (2008) ligados à teoria do discurso o acontecimento discursivo, o enunciado, a formação discursiva e o arquivo (para o qual os demais convergem).

Acontecimento discursivo

É “*o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas seqüências lingüísticas que tenham sido formuladas*”, compreendendo o enunciado em sua singularidade de acontecimento, em sua irrupção histórica. (Foucault, *op cit*: 24)

Enunciado

Uma língua constitui um sistema (conjunto finito de regras) para enunciados possíveis (número infinito de desempenhos). A enunciação é um acontecimento que não se repete; tem uma singularidade situada e datada que não se pode reduzir. Importa compreender que regras tornam possível esse ou aquele enunciado (que não se confundem com as regras da língua. Um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. (Foucault, *op cit*: 24)

Formação discursiva

A *formação discursiva* é uma convenção para designar as regularidades que podem ser descritas entre certo número de enunciados. O campo de relações que caracteriza uma formação discursiva é o lugar de onde as simbolizações e os efeitos podem ser percebidos, situados e determinados. Uma formação discursiva se articula no domínio das instituições, dos processos econômicos, das relações sociais que a descrição arqueológica procurará

descobrir, se desdobrando na dimensão de uma história geral. O que ela quer revelar é o nível singular em que a história pode dar lugar a tipos definidos de discurso que têm, eles próprios, seu tipo de historicidade e que estão relacionados com todo um conjunto de historicidades diversas. (Foucault, *op cit*: 134-135)

O arquivo

O arquivo é entendido como sendo o conjunto de regras que determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e sua extinção, sua existência paradoxal, de acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e de coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização).¹⁰ É formado por todos os sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos: *sistema de discursividade* (a lei do que pode ou não ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares); *sistema de enunciabilidade* (definida na própria raiz do enunciado-acontecimento); *sistema de funcionamento*; *sistema geral da formação e da transformação dos enunciados* (entre a tradição e o esquecimento, faz aparecerem as regras que permitem aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente). O arquivo não é descritível em sua totalidade; e é incontornável em sua atualidade. (Foucault, *op cit*: 108-111)

É possível perceber, no curso da fase arqueológica, uma ampliação, na análise proposta por Foucault, da abrangência da agência humana na produção das subjetividades, em que o conceito de *episteme* cede espaço ao de *práticas discursivas (e não discursivas)*, até chegar ao conceito de *dispositivo*.

Em *A palavra e as coisas* (Foucault, 1992) o conceito de *episteme* possui centralidade, podendo ser pensado como um conjunto de pressupostos, preconceitos e tendências que

¹⁰ O professor Dr. Clóvis Carvalho Britto, em seu Parecer para a defesa desta qualificação, chama a atenção para definição apresentada por Foucault (1984:12) para “dossiê”, explicitada na análise da documentação do caso Rivière: “se tratava de um ‘dossiê’, isto é, um caso, um acontecimento em torno do qual e a propósito do qual vieram se cruzar discursos de origem, forma, organização e função diferentes”, que apesar de parecerem falar a mesma coisa, em sua heterogeneidade “não formam nem uma obra, nem um texto, mas uma luta singular, um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos e através de discursos” (Foucault, 1984: 12)

estruturam e delimitam o pensamento de uma época, tendendo a gerar uma forma determinada de saber - aos conceitos, declarações e crenças produzidos com base em uma *episteme*, é dado o nome de discurso. Enquanto o discurso é pensado como uma prática social, historicamente determinada, que constitui sujeitos e objetos, o sujeito, constituído através de práticas discursivas, é uma posição discursiva, não podendo ser entendido fora da dimensão do poder. A busca pela *episteme* de uma época é a busca por uma lógica interna que possibilita o conhecimento, formando uma base sólida e coerente sobre a qual se constrói o arcabouço do saber daquela época determinada.

Procurando responder críticas e explicitar aspectos do método que já havia empregado em seus trabalhos anteriores, Foucault (2008) em a *Arqueologia do Saber* emprega mais amplamente o conceito de *práticas discursivas*. O conceito foucaultiano de discurso pressupõe a idéia de prática. As práticas discursivas são entendidas como “*um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística as condições de exercício da função enunciativa*” (op cit: 99) - são sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos. Em vez da descrição de unidades estáticas, com a ideia de “prática discursiva” propõe uma análise que persiga a movimentação dos enunciados nos atos praticados por sujeitos historicamente situados. (Gregolin, 2006)

O conceito de *dispositivo* surge pela primeira vez em *A ordem do discurso* (Foucault, 1996) e adquire centralidade heurística em sua produção posterior, por abarcar não apenas o que é possível representar por meio da linguagem, mas também o que os homens fazem. O *dispositivo* é um conjunto heterogêneo e é a rede de leis que interliga seus elementos, intimamente relacionados ao poder, que produzem saber e correspondem a uma urgência histórica. Para Deleuze, o conceito de dispositivo de Foucault tem quatro dimensões: 1. as curvas de visibilidade (o que não é visível e o que possui visibilidade excessiva); 2. as curvas de enunciabilidade (todo dispositivo tem o que diz excessivamente e o que apaga excessivamente). 3. as linhas de força (o que controla as possibilidades do que se mostra e do que se diz); 4. as linhas de subjetivação (a subjetividade como um efeito de tudo o que se mostra e oculta).

Na análise do discurso o discurso é prática, mas o sujeito não pode jamais ser considerado titular do dizer. A arqueologia não é interpretativa, hermenêutica, não busca outro discurso mais oculto, não é uma *doxologia*, nem uma análise diferencial dos discursos. Procura reconstruir o sistema geral de pensamento de certas épocas, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. (Gregolin, *op cit*).

- Dos limites desse trabalho

Quando propus analisar os dossiês elaborados por ou sob a coordenação de antropólogos como parte dos processos de registro de bens culturais de natureza imaterial, a fim de refletir sobre a transposição do arcabouço teórico da antropologia para a implantação das políticas públicas de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial, estava ciente de que dificilmente seria possível escapar de uma abordagem de caráter ensaístico e que resvala em uma amplitude excessiva. Pareceu-me que, em um trabalho em nível de mestrado, uma inescapável superficialidade poderia ser bem compensada por uma abordagem cujo mérito estaria em seu caráter associativo. Quer dizer, pensei que poderia ser interessante a tentativa de organização de um quadro geral, com apoio no qual fosse possível visualizar onde se encaixam as questões que costumam surgir nas análises sobre essa política pública específica, e, assim, desdobrar questões para um eventual aprofundamento posterior.

Para chegar à indicação de categorias significativas dessa transposição do arcabouço teórico da antropologia para as políticas de patrimônio - que propus como sendo *bem cultural, sistema, interação e reflexividade* - além da leitura dos dossiês, foi fundamental, evidentemente, a construção de um panorama geral do desenvolvimento da teoria clássica e contemporânea da disciplina.

Na indicação dessas categorias, acabei me dando conta que a partir dela seria possível abordar também todo o desenvolvimento da antropologia: a categoria bem cultural sintetiza as discussões acerca do recurso à cultura na constituição de grupos sociais e em sua participação em processos inscritos no estado moderno, ou a incidência da reflexão antropológica sobre a conformação desses processos sociais; a categoria sistema está relacionada ao par dicotômico parte / todo (para cuja superação tem sido proposta a noção de redes ou rizomas) e ao

princípio da complexidade; a categoria interação está associada ao par dicotômico indivíduo / sociedade (para cuja superação tem sido proposta a noção de multiplicidade) e ao princípio da intersubjetividade; a categoria reflexividade está associada ao par dicotômico tradicional / moderno (para cuja superação tem sido proposta a noção de simetria) e ao princípio da imprevisibilidade¹¹.

Pareceu-me apropriada a inclusão, na medida do possível, de um pouco dessa discussão teórica e das transformações no modo como sistema, interação e reflexividade foram compreendidos e empregados no desenvolvimento da antropologia, dado sua centralidade para a construção da estrutura do trabalho - essa tentativa, de natureza enciclopédica, como seria de esperar não pôde assumir um caráter senão sumário, sobretudo em se tratando de um trabalho com o fôlego de um mestrado.

De modo geral, enveredei por um grande número de assuntos e em todos eles a bibliografia utilizada terá sido por certo insuficiente. Ao mesmo tempo, a análise dos dossiês, *corpus* por excelência da proposta de análise apresentada e objetivo central do trabalho, precisaria ter sido mais bem aprofundada. O método escolhido possui também, por sua vez, alguns limites, dado que a análise do discurso não possibilita observar os diferentes agenciamentos através dos quais a política se efetiva, e que possibilitariam, estes sim, uma reflexão acerca dos efeitos das políticas de proteção ao patrimônio imaterial nos processos de mudança em que se inserem e integram. E os casos escolhidos, de que não se pretendeu que fossem emblemáticos, só podem ser tomados em caráter ilustrativo, não sendo suficientes para a dedução de nenhuma síntese, seja do discurso antropológico, seja da política empreendida pelo Iphan.

Não obstante os limites todos que sei que o trabalho possui, acredito ter sido possível chegar a alguns apontamentos interessantes.

▪ Resumo dos capítulos

¹¹ Em acordo com Goldman & Viveiros de Castro (2016), o desenvolvimento da antropologia enquanto disciplina esteve apoiada em três pares dicotômicos centrais - parte/todo (ou natureza/cultura), indivíduo/sociedade e tradicional/moderno, para os quais tem sido propostas alternativas conceituais não dualistas - rede ou rizoma (antes que totalidade), multiplicidade (antes que pluralidade), simetria (antes que crítica), o que seria produzir uma alternativa conceitual à própria antropologia como tem sido praticada. Em acordo com Vasconcellos (2002) o desenvolvimento do pensamento científico no curso do século XX esteve apoiado sobre os pressupostos da complexidade, da intersubjetividade e da imprevisibilidade

Cada um dos quatro capítulos que seguem está organizado em torno de uma de quatro categorias que, acredito, são definidoras da orientação antropológica que se vem procurando imprimir à política de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial, em suas potencialidades, limites e tensões: *bem cultural, sistema, interação e reflexividade*, e traz a apresentação de casos escolhidos enquanto ilustrativos ou emblemáticos.

No capítulo I, exploro a categoria ‘bem cultural’, de natureza mais sociológica. A proposta do capítulo foi proceder a uma espécie de prospecção de camadas sedimentares de práticas e de representações porque a noção de bem cultural de natureza imaterial como hoje a conhecemos foi sendo constituída, e que configuram suas possibilidades de agenciamento em tempos atuais. Apresento inicialmente um breve panorama da institucionalização das políticas de proteção ao patrimônio cultural e dos estudos e defesa do folclore e da cultura popular - ambos associados à constituição de uma unidade nacional - que caminharam paralelamente até se encontrarem na proposição de uma política voltada à promoção e valorização do patrimônio cultural dito de natureza imaterial. Em seguida, apresento a constituição da categoria ‘bem cultural de natureza imaterial’ em torno de eixos temáticos, que, embora perpassando todo o transcurso da trajetória do patrimônio, os momentos em que adquiriram maior ênfase correspondem aos diferentes períodos em que costuma estar dividida a cronologia da proteção ao patrimônio cultural pelo Iphan. Para cada eixo temático destaco uma idéia que me parece central para as possibilidades que representa no agenciamento da categoria de ‘bem cultural de natureza imaterial’ e que está associada à representação da unidade do país em termos de diversidade diferentemente como fusão, justaposição ou paralelismo.

As categorias definidas para os capítulos II e III são de natureza mais epistemológica e metodológica. Ambos os capítulos estão estruturados de modo semelhante: apresentação da questão central do capítulo; incidência da categoria destacada na constituição da política pública empreendida pelo Iphan de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial; apontamentos sobre a abordagem teórica e conceitual dessas categorias pela teoria antropológica e, por fim, apresentação de casos cujo recurso à categoria se realiza de modo singular.

No capítulo II a categoria explorada é ‘sistema’, acionada no sentido de tentar escapar à apreensão da cultura enquanto traços isolados, descritíveis e colecionáveis. Partindo de como a noção de sistema se coloca na elaboração da política brasileira de proteção ao patrimônio cultural de natureza imaterial, proponho refletir acerca das maneiras porque os usos dessa noção possibilitam (ou não), em sua implantação, escapar à materialização da cultura, ou superar as tentativas de (re) constituição de totalidades que organizaram e constituíram a antropologia por muito tempo. Procurando destacar que o que define uma abordagem sistêmica não é o apontamento de traços culturais (ou dos significantes e de suas variantes formais) e a descrição de sua inter-relação, mas os nexos (de determinada natureza) estabelecidos entre as partes de um todo, tento chamar a atenção para os diferentes desdobramentos em termos de intervenção implicadas pelas diferentes acepções da noção de sistema, associados a sua definição, por exemplo, em termos de sistemas culturais, simbólicos, sistemas estruturados de relações sociais ou sistemas cognitivos.

Os casos apresentados nesse capítulo são a *Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Waiãpi* e o *Ofício das Baianas de Acarajé*.

No capítulo III a categoria é ‘interação’ e tem como ponto de partida a adoção pela valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial pelo Iphan da noção de referência cultural, que teria implicado, em princípio, um descentramento na constituição do patrimônio cultural, passando a considerar o ‘sentido’ e o ‘valor’, atribuídos aos bens culturais por diferentes sujeitos sociais. Argumento que a consideração às dinâmicas de atribuição de valor e sentido situou a prática de constituição do patrimônio cultural de natureza imaterial nos processos de interação social e que a diferenciação entre a atribuição de sentido e sentido patrimonial é central para pensar os processos sobre os quais a patrimonialização de bens culturais de natureza imaterial incide ou integra, sendo necessário compreender de que modo essas duas dimensões do patrimônio se associam na implantação da política.

Apresento nesse capítulo o caso do *Registro da Cachoeira de Iaraueté - lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri/AM*.

No capítulo IV a categoria é ‘reflexividade’ e apresenta um caráter mais de natureza ética. Ante a percepção de que a representação sobre o social que se processa na produção de uma memória coletiva possui efeitos concretos sobre os processos sociais e sobre a vida dos sujeitos que deles participam, a constituição do patrimônio passou a ser orientada por uma dimensão ética, um sentido de responsabilidade, sendo assim subscrita, em diferentes sentidos, por um princípio de reflexividade. Aplicada à prática de constituição do patrimônio cultural, a reflexividade, assim compreendida, situa a agência de técnicos e pesquisadores nos processos sociais que a patrimonialização de bens culturais integra ou sobre os quais incide. A questão é, então, tentar observar os modos porque se dá o recurso à tradição na intervenção em processos sociais inscritos na modernidade (ou pós-modernidade) e porque a antevisão dos efeitos orienta as proposições epistemológica e metodológica nos dossiês.

Os casos apresentados no capítulo são o do *Bumba meu boi do Maranhão* e o *Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*.

1. BEM CULTURAL

No artigo 216 da Constituição Federal de 1988 o termo ‘bem cultural’ é empregado na definição de em que consiste o patrimônio cultural brasileiro (tanto de natureza material como imaterial). Derivação direta da categoria mesma de patrimônio, a noção de bem cultural implica as de acumulação e colecionamento, assim como as de propriedade e recurso. Ao mesmo tempo, está associada à idéia de bem comum - por seu valor diferenciado pertence a todos os cidadãos de uma nação. Por essas razões o termo costuma ser objeto de ressalvas por parte de antropólogos, já que a noção enquadra as práticas culturais em alguns princípios que regem o Estado moderno, que são, com frequência, incompatíveis com os princípios que subscrevem os contextos de relações em que essas práticas estão inscritas.

Como observa Carneiro da Cunha (2005: 18), enquanto representações, políticas ensejam práticas e seus efeitos, e são conformadas por histórias de práticas particulares que se sedimentam nos conceitos e sobrecarregam suas conotações, fazendo aparecer como inelutável o que é historicamente construído. Procedendo ao que entendo como uma espécie de prospecção de camadas sedimentadas de práticas e de representações, espero apontar para o modo como a noção de bem cultural foi se delineando e modificando em diferentes discursos e contornando o que nos tem sido dado a conhecer como bens culturais de natureza imaterial.

Na definição de contornos para essa categoria, as políticas voltadas ao folclore e à cultura popular, e as políticas voltadas à proteção do patrimônio histórico e artístico ou cultural, caminharam paralelamente, até se encontrarem nas concepções que hoje nos são apresentadas nas diretrizes que regem a valorização e promoção do patrimônio de natureza imaterial. Após traçar um breve panorama das cronologias de cada uma dessas políticas, procurarei explorar algumas das principais questões que estiveram colocadas nas discussões travadas nos períodos abordados, que acredito serem constitutivas das possibilidades de agenciamento da categoria bem cultural de natureza imaterial, segundo diferentes posicionamentos, em contextos atuais.

1.1 A proteção ao Patrimônio Cultural no Brasil

1.1.1 A proteção ao patrimônio cultural e o IPHAN

O Serviço de Proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN¹² foi criado em 1937 através do Dec. Lei 25/1937¹³. A historiografia clássica dessa instituição divide três diferentes períodos: o que ficou conhecido como fase heróica, em que Rodrigo Melo Franco esteve à frente do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN; um período intermediário, em que foi presidido por Renato Soeiro (1967-1979); e o que ficou conhecido como fase moderna, em que Aloísio Magalhães assumiu a presidência (1979-1981).

O período em que Rodrigo Melo Franco de Andrade esteve à frente do IPHAN, relativamente extenso, mas em que as orientações dadas à proteção ao patrimônio permaneceram em boa medida imutáveis¹⁴, ficou marcado pela preocupação em salvar do desaparecimento edificações que se considerava dotadas de valor excepcional, bem como pela ênfase dada às edificações coloniais associadas ao Barroco brasileiro, em que os intelectuais da vanguarda modernista percebiam uma expressão propriamente nacional, dado a adoção de técnicas construtivas locais, como a taipa de pilão. A valorização dos monumentos de “pedra e cal” possuía um caráter de reação à difusão de construções em estilo eclético, expressão de modismos europeus, que vinham sendo adotadas pelas novas elites da época (Fonseca, 2001).

No período seguinte, em que a presidência do DPHAN foi assumida por Renato Soeiro, as duas iniciativas mais marcantes na proteção do patrimônio histórico e artístico e cultural se

¹² O IPHAN foi criado inicialmente como Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) em 1937. Em 1946 passou a Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN). Em 1970 a Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Em 1979 tornou-se Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Em 1981 passou a sub-secretaria, mantendo o nome SPHAN. Em 1990 voltou a ser secretaria. Em 1990 foi transformado em Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC). Em 1994 voltou a ser IPHAN e assim permanece até o presente momento. (Iphan, 2007)

¹³ O Dec-Lei 25 /1937 dispunha sobre a organização da proteção ao patrimônio. Em acordo com a definição que nele se observa o patrimônio abrangeria os bens móveis e imóveis cujo interesse público estaria ditado por sua vinculação aos fatos memoráveis da história ou por seu excepcional valor.

¹⁴ A divisão da atuação do Iphan em uma fase heróica e uma fase moderna, proposta inicialmente por Luís Saia e reiterada em inúmeros trabalhos posteriores, é contestada por Leal (2006); Pereira (2009) e Pereira (2012), particularmente no que diz respeito à imutabilidade ao longo da primeira fase, que teve uma duração de três décadas.

desenvolveram externamente ao órgão: o Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Históricas do Nordeste – PCH; e o Centro Nacional de Referência Cultural - Cnrc.

Vinculando preservação do patrimônio, turismo, geração de emprego e renda e apoio a atividades culturais locais, o PCH¹⁵, implantado em 1973, tinha como propósito a reinserção dos bens recuperados nos contextos sócio-econômicos e culturais a que pertenciam (Sphan/Pró-Memória, 1989: 32). O PCH teria logrado ampliar significativamente os recursos destinados à política patrimonialista, ao destacar as potenciais contribuições do patrimônio histórico e artístico para um projeto integrado de desenvolvimento econômico e social (Miceli, 1984).

O Cnrc¹⁶ foi criado em 1975, com o objetivo de “*traçar um sistema referencial básico a ser empregado na descrição e na análise da dinâmica cultural brasileira*”, organizando em um banco de dados informações das “*peculiaridades relevantes à produção nacional*”. Buscando o fortalecimento do produto brasileiro, possuía um caráter reativo à homogeneização que se acreditava resultar do crescimento da indústria de massa, ao mesmo tempo em que buscava entender o que seria um desenvolvimento em bases próprias. (Magalhães, 1984).

Em 1979 a presidência do Iphan foi assumida por Aloísio Magalhães, com a fusão do PCH e do Cnrc na Fundação Pró Memória e sua integração ao Iphan. A noção de referência passou a orientar a constituição de um patrimônio cultural que se queria representativo da heterogeneidade interna porque o Brasil passava a ser compreendido. Emblemáticos desse período foram os tombamentos da Serra da Barriga em Alagoas e do Terreiro da Casa Branca em Salvador. O tombamento do Terreiro da Casa Branca, em particular, ensejou discussões acerca das insuficiências do instrumento tombamento, inadequado para a proteção desse bem, em vista tanto da dinâmica inerente à atividade que nele se desenvolvia, como da dinâmica mais geral de desenvolvimento urbano em que a construção que abrigava as atividades do terreiro estava inserida. (Velho, 2006).

*

¹⁵ O PCH envolveu a participação do então Ministério do Planejamento e Coordenação Geral; do Ministério do Interior, através da SUDENE; e do Ministério da Indústria e Comércio, através da EMBRATUR.

¹⁶ O CNRC foi criado em 1975, vinculado ao Ministério da Indústria e Comércio, apoiado pelo Ministro Severo Gomes.

As gestões de Rodrigo Melo Franco de Andrade e de Aloísio Magalhães são com frequência apresentadas como paradigmáticas pela historiografia das políticas de proteção ao patrimônio cultural no Brasil. Mais recentemente, inúmeros trabalhos têm sido elaborados sobre aspectos mais específicos da atuação do IPHAN nesses períodos, possibilitando perceber de modo mais fluido essa divisão.

A partir da década de 1980¹⁷ a prática de proteção ao patrimônio se complexificou, com: a diversificação de categorias (artístico, histórico, arqueológico, ambiental, paisagístico, imaterial); o aprofundamento na realização de estudos subsidiários e a variedade de modalidades de inventário (Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão-Sicg; Inventário Nacional de Referências Culturais-Inrc, Paisagem Cultural); a busca por representatividade do patrimônio constituído (estilística, cronológica, identitária, socioeconômica); a vinculação do patrimônio a questões de planejamento urbanístico e de ocupação do território (as intervenções passando a abranger a importância do entorno, da ambiência, dos usos, os sentidos de monumento); a preocupação com a compatibilização entre preservação e desenvolvimento, através, entre outros, da integração entre diferentes políticas públicas; a concepção de gestão compartilhada e a consideração a eventuais impactos e à apropriação dos benefícios da intervenção.

1.1.2 Institucionalização dos estudos de folclore e cultura popular

Os estudos do folclore ou das tradições populares no Brasil remontam às últimas décadas do século XIX - em “*Evolução dos Estudos de Folclore no Brasil*” (RBF, 1962) Edison Carneiro propôs uma cronologia organizada em torno de três gerações de estudiosos do folclore, identificadas por Silvio Romero (1851-1914), Amadeu Amaral (1875-1929) e Mário de Andrade (1893-1945). Mas foi no início do século XX que teve início sua institucionalização¹⁸, primeiro com Amadeu Amaral tentando criar a *Sociedade Demológica*,

¹⁷ Foram presidentes do Iphan após a gestão de Aloísio Magalhães: Ângelo Oswaldo (1985-1987), Augusto Carlos da Silva Telles (1988-1989), Glauco Campello (1994-1999) Maria Elisa Costa (2003-2004), Antônio Arantes (2004-2005), Luiz Fernando de Almeida (2006-2012), Jurema Machado (2012-2016), Kátia Borgea (em exercício)

¹⁸ O período de institucionalização dos estudos de folclore foi estudado por Vilhena (1997), que traduziu nos termos “projeto e missão” o que identificou como o Movimento Folclórico Brasileiro (MBF). Em acordo com ele “Movimento Folclórico era a categoria pela qual os agentes envolvidos designavam o conjunto das iniciativas em prol da “salvaguarda, estudo e pesquisa do folclore nacional” (Cavalcanti & Vilhena, 1990: 76)

continuando com Mário de Andrade e a *Sociedade de Etnografia e Folclore*¹⁹ e com Luís da Câmara Cascudo e a *Sociedade Brasileira de Folclore*.

Um marco no processo de institucionalização dos estudos de folclore foi a constituição da Comissão Nacional de Folclore-CNF, em 1948²⁰. A CNF configurava um centro em torno do qual uma rede nacional de estudiosos estava organizada, nas Comissões Estaduais ou Subcomissões de Folclore. Em 1958, foi criada a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro-Cdfb, autarquia ligada ao Departamento de Assuntos Culturais do Ministério de Educação e Cultura MEC, com o propósito de ser um “*organismo de caráter nacional, destinado a defender o patrimônio folclórico do Brasil e a proteger as artes populares*” (Vilhena, 1997). Em acordo com Vilhena (*op cit*), do que pode ser depreendido da documentação resultante dos diversos encontros nacionais e internacionais promovidos pela CNF²¹, o MBF pode ser caracterizado pelo engajamento dos intelectuais na construção da nação, pela busca por cientificidade e pela preocupação em estabelecer o folclore como ciência específica, o que implicava a necessidade de definição de um objeto próprio (o fato folclórico) e de um método de coleta.

A partir da década de 1960 tem início uma progressiva perda de espaço dos estudos de folclore, com a institucionalização das ciências sociais nas universidades e a Reforma Universitária em 1968, que criou os programas de pós-graduação. A perseguição sofrida por alguns dos quadros da CNF após o Golpe Militar de 1964 e o falecimento de outros, teriam

¹⁹ A Sociedade de Etnologia e Folclore, criada por Mário de Andrade, foi transformada em Departamento de Cultura do Estado de São Paulo entre 1935 e 1938, que realizou cursos para a formação de pesquisadores, a exemplo do curso Técnicas de Coleta Etnográfica e Folclórica (1936-1939), para folcloristas, ministrado por Dina Lévi-Strauss, ex- assistente do Museu do Homem de Paris

²⁰ O Brasil foi um dos países signatários da convenção para criação da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), tendo se comprometido a instalar instituições e comissões no país contribuíssem para a valorização da diversidade cultural no âmbito nacional (Calabre, 2009). O Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (Ibccc), foi criado em 1946, vinculado ao Ministério das Relações Exteriores (MRE) tendo como primeiro secretário o folclorista Renato Almeida. A partir deste período, foram criadas várias comissões, dentre as quais, a Comissão Nacional do Folclore (CNF) que, apesar de não dispor de recursos públicos, nem de grande autonomia, foi responsável pela inauguração de diversas comissões estaduais de folclore e pela realização de pesquisas e ações direcionadas a este segmento e da Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro (Vilhena, 1997). (*apud* Esteves, 2012)

²¹ A CNF promoveu diversos encontros nacionais e internacionais em todo o país. I Semana Nacional de Folclore de 22 a 28 de agosto de 1948; II Semana Nacional de Folclore de 16 a 22 de agosto de 1949 São Paulo; III Semana Nacional de Folclore de 22 a 29 de agosto de 1950 Porto Alegre; IV Semana Nacional de Folclore de 3 a 10 de janeiro de 1952 Maceió / I Congresso Brasileiro de Folclore de 22 a 31 de agosto de 1951 Rio de Janeiro; II Congresso Brasileiro de Folclore de 22 a 29 de agosto de 1953 Curitiba; III Congresso Brasileiro de Folclore de 1 a 7 de agosto de 1959 Salvador; IV Congresso Brasileiro de Folclore de 19 a 26 de junho de 1959; Porto Alegre; V Congresso Brasileiro de Folclore de 21 a 26 de junho de 1963 Fortaleza / Congresso Internacional de Folclore de 16 a 22 de agosto de 1954 São Paulo. (Cavalcanti & Vilhena, 1990)

contribuído para o início do declínio do MFB (Silva, 2015). Passaram a predominar abordagens que pensavam o país segundo suas diferenças internas percebidas em termos socioeconômicos (Cavalcanti, 1990; Peirano, 1992). O termo ‘folclore’ foi sendo substituído por ‘cultura popular’ e ocorreram inúmeras discussões em torno do significado de ‘povo’ nessa noção (Carvalho, 1989), a relação entre ‘tradição’ e ‘cultura do povo’ restando, em geral, modificada.

Não obstante a modificação no cenário político os intelectuais ligados a essa rede continuaram atuantes. Em 1975, é criada a Funarte, a que foi incorporada em 1978 a Cdfb, passando a receber o nome de Instituto Nacional do Folclore (INF). Silva (*op cit*) adota como marco de encerramento das atividades do MBF o ano de 1982, em que ocorreu a passagem da direção do INF de Bráulio Nascimento, que participou ativamente da criação da Cdfb, à museóloga Lélia Coelho Frota, ligada a outra rede de intelectuais, cujo expoente era Aloísio Magalhães. Em acordo com a autora essa rede de intelectuais trabalhava desde a década de 1970 com uma visão de cultura orientada por paradigmas antropológicos mais modernos. Em 2003, o INF passou a ser chamado Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular-Cnfc, sendo integrado ao Iphan.

1.2 Uma unidade multifacetada: fusão, justaposição, paralelismo

São amplamente difundidas as interpretações que associam os estudos de folclore e a constituição de patrimônios histórico e artístico à conformação dos estados nacionais²², todas elas apresentando em comum o entendimento que o fenômeno ‘nação’ é um processo de construção social²³. Uma das maneiras, a mais freqüente, de abordar as transformações na constituição do

²² Sobre a vinculação entre os estudos de folclore e o romantismo e a constituição de estados modernos ver Burke, 1995. Para esse processo no Brasil ver Ortiz, 1985. No que diz respeito à vinculação entre a constituição de patrimônios histórico e artísticos e a conformação dos estados nacionais modernos ver Choay (2006), Carena (1984), Poulot (2009). Choay (*op cit*) localiza no século XV as primeiras ações fundadoras da prática de preservação, uma vez que as obras greco-romanas teriam sido valorizadas pelo Renascimento não apenas por suas qualidades artísticas, mas como objetos simbólicos. Porém, apenas no século XIX essa prática se irá estruturar, adquirindo as características porque hoje a conhecemos, em que as grandes obras artísticas e arquitetônicas passam a estarem associadas à identidade nacional.

²³ A natureza da Nação tem sido alvo de reflexões, desde quase ao menos ter passado a ser utilizado para designar unidades políticas. Em texto datado de 1882, Renan (1997) irá se perguntar em que consistiria a Nação e, após descartar elementos tais como raça, língua, religião, interesses ou território, encontrará no sentimento de solidariedade estabelecido entre os homens sua razão de ser. Stalin (1994), ainda por volta de 1912, apontou alguns elementos que estiveram presentes em muitas das discussões estabelecidas posteriormente, como a vinculação entre Estado e Nação enquanto projeto ideológico do liberalismo econômico, que dissimularia

patrimônio histórico e artístico é em sua associação com as modificações no fenômeno Estado Nação, desde seu advento situado na Europa do século XVIII e em todo o curso do século XX, e um dos aspectos centrais dessas transformações diz respeito à aceitação da heterogeneidade no interior das fronteiras constituídas, ao desafio de assegurar o direito à diversidade.

Os modos porque a unidade nacional tem sido produzida e assegurada vinculam patrimônio, cultura e diversidade de diferentes maneiras, assim como o que se estabelece como configurando o popular e o tradicional tem também variado, segundo os momentos históricos, as ideologias de estado, os projetos de sociedade ou as proposições elaboradas nos meios intelectuais. Essas variações têm sido freqüentemente abordadas em associação a um conjunto de fenômenos - nação, desenvolvimento, cidadania, mercado - que, em alguma medida, perpassam toda a trajetória das políticas de proteção ao patrimônio histórico e artístico e/ou cultural no Brasil, os momentos de maior ênfase, todavia, se aproximando da divisão temporal estabelecida pelas cronologias acima apresentadas.

Com apoio em uma bibliografia de referência, procuro caminhar paralelamente a essas cronologias, mas buscando uma “*desarticulação da sincronia dos cortes*”, uma compreensão de cada época como um “*emaranhado de continuidades e descontinuidades, de formações discursivas que aparecem e desaparecem*” (Gregolin, 2006). Procurarei apontar alguns aspectos da associação entre a proteção do patrimônio cultural e cada um desses constructos sociais, que entendo terem incidido sobre as acepções da categoria bem cultural e suas transformações, e figurarem ainda entre as possibilidades de seu agenciamento em tempos atuais.

diferenças e desigualdades. Weber (1983), mais ou menos à mesma época, buscando definir os fatores que poderiam levar a sentimentos de agregação ou repulsão entre indivíduos, bem como identificar os diferentes tipos de comunidades humanas, procurou definir em que consistem as comunidades étnicas e nacionais, associando ambas à crença em uma origem comum. A discussão ganhou nova roupagem em abordagens como a de Hobsbawn (1997) ao se voltar para as tradições inventadas ou de Anderson (2008) ao falar em comunidades imaginadas. A bibliografia que aborda a vinculação entre as noções de Estado e de Nação é vastíssima, mas desde o princípio a nação é apontada como um fenômeno social construído através de processos de representação, sendo, em todo o caso efetiva e operante. Bhabha (2001) sintetiza bem esse processo, apontando que está assentado em duas diferentes estratégias: ações pedagógicas, em que o povo é tomado como objeto dos discursos nacionais que reafirmam a origem comum e os laços essenciais que unem os “compatriotas”; e a ação performativa, através da qual a permanente reinterpretação dos símbolos nacionais faz do povo sujeito da reposição viva e permanente do desígnio comum.

1.2.1 Nação: compatibilizando tradição e modernidade

“São também reconhecidas como idôneas as observações levadas a efeito sobre a realidade folclórica, sem o fundamento tradicional, bastando que sejam respeitadas as características de fato de aceitação coletiva, anônimo ou não, e essencialmente popular” (Carta do Folclore Brasileiro, 1951)

“O acervo dessas produções da sucessão já longa de nossos predecessores é que, ligando os brasileiros de hoje às populações que os antecederam, originárias da própria terra ou providas de outros continentes, em verdade autêntica e afirma a existência do Brasil”. (Rodrigo Melo Franco de Andrade, 1961)

As primeiras décadas do século XX no Brasil foram marcadas por um anseio de modernização. o que significava, então, sobretudo o rompimento com um modelo liberal-federalista que contribuía para a manutenção de oligarquias rurais existentes em alguns Estados. A Revolução de 1930, que pôs fim à Primeira República, foi o resultado de um amplo movimento, de que participaram grupos com interesses distintos, por vezes antagônicos. Prevaleceu a percepção da fragmentação do poder como um dos principais obstáculos para o progresso e de que a população, culturalmente muito heterogênea e apresentando baixos níveis educacionais, não estaria preparada para a adoção de uma democracia liberal plena (Fausto 2004).

Ao longo dos quinze anos do governo de Getúlio Vargas – como chefe de Estado, presidente eleito e ditador - a integração nacional foi uma prioridade, e a educação e a cultura estiveram entre seus mais importantes instrumentos. O governo getulista abriu espaço à participação nos programas de governo a grupos de intelectuais, muitos associados às diferentes vertentes que conformaram o Movimento Modernista²⁴.

²⁴ Já no período anterior à ascensão de Getúlio Vargas ao poder observava-se diferentes nacionalismos nas discussões estéticas ligadas ao Movimento Modernista. O Movimento Pau Brasil ou Antropofágico defendia a incorporação de elementos externos, mas em termos próprios, em posicionamento que ficaria depois conhecidos como “nacionalismo crítico”, com alguns intelectuais que dele participaram estando alinhados ao Partido Democrático. O Verde Amarelismo ou Escola da Anta, formado por Plínio Salgado, Menotti del Picchia, Guilherme de Almeida e Cassiano Ricardo propunha um nacionalismo primitivista e ufanista, alguns dos intelectuais que a ele estavam ligados tendo fundado o integralismo brasileiro. No período de 1925 a 1930 a difusão do Modernismo derivou na proposição de unidades regionais, iniciando com o Centro Regionalista do

Entre as preocupações estavam a integração dos imigrantes e a consolidação das fronteiras, no sentido de assegurar a soberania nacional (o que envolveu, entre outras coisas, a proibição da utilização de línguas imigrantes e indígenas em território nacional)-²⁵

Diante do acelerado processo de mudança que estava e curso, se observavam duas disposições distintas, não opostas, à questão do tradicional e do popular. De um lado, a percepção de seu inexorável desaparecimento no bojo da industrialização e urbanização que se intensificavam, de onde a necessidade urgente de documentação, a fim de que a arte do povo pudesse servir de substrato à constituição de uma estética propriamente nacional e de uma identidade para o país. De outro, o anseio por sua superação, por atravancarem o pretendido progresso.

É nesse contexto que se definiu uma atitude ambivalente do governo de Getúlio Vargas em relação ao tradicional e ao popular - ao tempo em que seu estudo e documentação eram incentivados, procurava-se regular em nome da ordem e da civilidade - organizada em torno do então Ministério da Educação e da Saúde /MES e do Departamento de Imprensa e Propaganda/ DIP.

O Ministério da Educação e da Saúde (MES) foi criado em 1930 e em 1934 foi nomeado ministro Gustavo Capanema, tendo permanecido no cargo durante todo o Estado Novo. Do grupo que o assessorava fizeram parte diversos intelectuais, dentre os quais Rodrigo Melo Franco de Andrade e Mário de Andrade. A atuação do MES no âmbito da educação esteve voltada à formação de uma elite mais ampla e intelectualmente mais bem preparada e à nacionalização do ensino (em oposição às iniciativas no âmbito dos estados que haviam marcado

Nordeste (Recife), presidido por Gilberto Freyre, que ao discurso nacionalista irá acrescentar a exaltação dos particularismos regionais.

²⁵ A nacionalização do ensino era pensada em contraposição às iniciativas que marcaram o período anterior, em que as iniciativas educacionais haviam ficado a cargo dos estados. As medidas visando a criação de um sistema educativo incidiram sobre o ensino secundário, até então quase inexistente, e sobre o ensino superior. As posições adotadas pelo governo getulista se definiram pela mistura de valores hierárquicos e conservadorismo advindo da influência católica. O projeto educacional do governo getulista parece poder ser bem sintetizado em pronunciado de Lourenço Filho, em 1939, segundo o qual tinha como "*fito capital homogeneizar a população, dando a cada nova geração o instrumento do idioma, os rudimentos da geografia e da história pátria, os elementos da arte popular e do folclore, as bases da formação cívica e moral, a feição dos sentimentos e idéias coletivos, em que afinal o senso de unidade e de comunhão nacional repousam*". (Schwartzman; Bomeny & Costa, 2000: 93)

o período anterior). Instituições culturais diversas foram implantadas²⁶, dentre as quais o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Sphan.

No DIP²⁷, sob a liderança de Lourival Fontes, estiveram reunidos intelectuais vinculados ao verdeamarelismo, grupo Modernista conservador, que apregoava um nacionalismo ufanista. As funções do DIP eram “*coordenar, orientar e centralizar a propaganda interna e externa; fazer censura a teatro, cinema, funções esportivas e recreativas; organizar manifestações cívicas, festas patrióticas, exposições, concertos e conferências e dirigir e organizar o programa de radiodifusão oficial do governo*” (Velloso, 1987: 20). Via DIP, a ideologia do regime era veiculada, o que era facilitado pelo controle dos mais variados meios de comunicação. Uma rígida política de controle das manifestações populares foi estabelecida, o que incluiu a proibição da prática de muitas delas, ou mesmo o monitoramento do ideário veiculado, a exemplo da imposição da substituição no samba da figura do malandro pela do trabalhador.

*

Mas, para ser moderno, era preciso ser singular, quer dizer, para estar integrado ao mundo, era antes preciso ser nacional. A dificuldade estava em definir em que consistia a tradição que subscrevia o nacional em um país de formação recente como era o Brasil.

A busca pela identificação dos elementos que definem a essência brasileira, estabelecendo um ser e devir, vinculando território, povo e cultura, e ditando identidades e/ou pertencimentos, envolveu (e tem envolvido) sucessivas gerações de artistas e intelectuais, desde os tempos do Império e, depois, na República, até os dias atuais. E já nas primeiras elaborações acerca de nossa identidade se conformou a imagem de que o país se define pela participação em seu processo civilizatório de diferentes raças ou etnias - brancos, negros e índios²⁸.

Essa idéia estava presente, por exemplo, na monografia com que Von Martius venceu concurso promovido pelo então recém criado Instituto Histórico e Geográfico Nacional -

²⁶ Foi instituído o Estatuto das Universidades Brasileiras, a Universidade do Rio de Janeiro foi reestruturada e transformada em Universidade do Brasil em 1937, foi criado o Serviço Nacional de Teatro, o Instituto Nacional do Livro e o Instituto Nacional de Cinema Educativo.

²⁷ O DIP foi criado por decreto presidencial em dezembro de 1939, com o objetivo de difundir a ideologia do Estado Novo junto às camadas populares. Mas sua origem remontava a um período anterior. Em 1931 foi criado o Departamento Oficial de Publicidade, e em 1934 o Departamento de Propaganda e Difusão Cultural (Dpdc). Já no Estado Novo, no início de 1938, o DPDC transformou-se no Departamento Nacional de Propaganda (DNP), que finalmente deu lugar ao DIP (Fonte: <http://cpdoc.fgv.br> acessado em 01/2017).

²⁸ Depois ampliada, passando a incluir outros grupos imigrantes.

IHGS e que tinha como mote a pergunta “como se deve escrever a história do Brasil”. Em resposta à indagação esse naturalista bávaro apresentou o argumento de que o país era formado por três rios - um branco, muito caudaloso; um negro, menos caudaloso; e um indígena, ainda menos caudaloso (Schwarcz, 1993). Logo após a Independência os intelectuais tiveram importante participação no processo de consolidação do nacional. Escritores do romantismo brasileiro, como José de Alencar e Gonçalves Dias, elegeram o índio como ícone, espécie de bom selvagem, idílico e idealizado. Em acordo com Ortiz (1992), os românticos foram os responsáveis pela fabricação de um popular ingênuo, anônimo, espelho da alma nacional; os folcloristas teriam sido seus continuadores, buscando no positivismo o modelo para interpreta-lo.

A preocupação com o caráter apresentado pelo brasileiro em decorrência de sua formação na convergência das contribuições dos diferentes povos, e as potencialidades ou obstáculos dele advindos, esteve presente no pessimismo manifestado pelo médico Nina Rodrigues, que apoiava no conceito de raça sua busca por explicar através das ciências naturais a origem das diferenças sociais e da hierarquia social, percebendo na mestiçagem um fator irremediável de degeneração a impossibilitar a construção de uma nação progressiva nos trópicos (Schwarcz, 2009); e depois em um Sylvio Romero, que, assumindo a miscigenação como fato, percebia na mistura, sobretudo entre brancos e negros, a fonte da originalidade nacional, de que adviria a personalidade expansiva tipicamente brasileira. Em sua obra, tanto literária como crítica, iniciou um afastamento da figura do índio como representativo do nacional, substituindo-a pela do mestiço. Identificando no branco o elemento criador, sugeria que a distribuição de brancos imigrantes no território fosse planejada, a fim de que a convivência favorecesse a evolução das populações locais, evitando desigualdades muito intensas entre as diferentes regiões do país. (Dimas, 2009)

Aos poucos a diferença étnica foi sendo deslocada do biológico para o cultural, o que teve como marco a publicação em 1933 do clássico de Gilberto Freyre “*Casa Grande e Senzala*”, que trazia para a discussão a experiência privada das elites nordestinas, rompendo com a idéia de raça e introduzindo os estudos culturalistas como modelo de análise. A convivência cotidiana e as trocas culturais entre senhores e escravos ofereciam uma nova configuração para a representação do nacional, mas a relação entre brancos e negros seguia sendo pensada em termos de superioridade e inferioridade (Schwarcz, 2002). Em resposta a Gilberto Freyre,

Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, publicado em 1936, identificou no sistema por ele traçado, em que o público e o privado se confundiam em relações marcadas pela violência, o fulcro do atraso com que o país precisaria romper a fim de se tornar uma nação moderna.

A genealogia dos elementos observados na cultura do povo foi objeto de investigação incansável pelos estudiosos do folclore - dada pelo apontamento dos elementos culturais ibéricos (e, em alguns casos, de outros imigrantes da raça branca), africanos (das diferentes nações, segundo mapeamento realizado por Nina Rodrigues) e indígenas. A predominância do interesse recaía sobre os elementos ibéricos e africanos, em detrimento do indígena, disposição iniciada com Silvio Romero, e que seguiu se acentuando²⁹. Nas descrições elaboradas, as variações no tempo e no espaço, observadas nas manifestações dessas tradições, eram, em geral, amalgamadas no sentido de compor um todo integrado e coeso, privilegiando a unidade, antes que as variações.

No Congresso Internacional de Folclore, realizado em 1951, a Comissão Paulista apresentou uma proposta de definição para o *fato folclórico* amparada na noção de “folclore nascente” (que vinha desde Silvio Romero). Uma vertente ligada a Mário de Andrade não aceitava o “elemento tradicional” como definidor, apontando a inadequação das conceituações elaboradas na Europa para a formação latino-americana. Essa proposição era também uma resposta às queixas dos precursores dos estudos do folclore no Brasil acerca da pobreza das tradições no país. Mas essa não era uma abordagem consensual, a proposta de definição apresentada, baseada na Carta do Folclore, acabou sendo rejeitada³⁰ (Vilhena, *op cit*).

²⁹ Da Matta (1981) apontou que, no triângulo relacional das três raças formadoras, todos tinham seu lugar, mas havia a crença difusa no lugar da cultura portuguesa no vértice superior, e o índio e o negro nos vértices inferiores. Nos dois lados do triângulo, os mestiços: os cafuzos (índio com branco), e os mulatos (negro com branco). Na base inferior, o mameluco (índio com negro) (*apud* Silva, 2006)

³⁰ “Faz-se imprescindível uma conceituação nova do Folclore para os povos de civilização e cultura recentemente importada e histórica, como os da nossa América. Mas essa nova conceituação tem que ser ‘científica’, pois se o conceito europeu leva a encurtar de maneira ridícula e socialmente ineficaz o que seja entre nós o fato folclórico, por outro lado, a sua desistência tem levado a um confucionismo igualmente absurdo, fazendo certos autores aceitarem como ‘folclórico’ qualquer romance de cantador e qualquer peça urbana de autor.” (Andrade, 1949:298 *apud* Vilhena *op cit*). É interessante observar que, embora em geral seja dito da constituição do patrimônio nessa época ser estático, a proposição de ‘folclore nascente’ é dinâmica por definição. É possível perceber na Carta do Folclore Brasileiro de 1951 e nas propostas do MBF forte influência do culturalismo proposto por Boas, incluindo: particularismo histórico; o interesse recai sobre os padrões culturais, antes que sobre as relações sociais; mapeamentos; busca pela delimitação de áreas culturais e difusão de padrões culturais; padrões culturais definidos pelo contexto, de modo que podiam se deslocar, adaptando-se e adquirindo novos significados; idéia de dinâmica cultural; associação entre padrões culturais e perfis

1.2.2 Desenvolvimento: abertura ou fechamento para o elemento exterior

“A sabedoria a que pode atingir uma forma de civilização está em você acumular os seus conhecimentos e as suas conquistas e usá-las cada vez mais adequadamente” (Aloísio Magalhães, em maio de 1976)

No curso do primeiro período do século XX a noção de progresso instigava uma certeza de evolução para um futuro melhor, devendo a modernidade ser alcançada mediante mudanças econômicas e sociais dirigidas, que possibilitassem o crescimento econômico e o desenvolvimento social. Com o término da segunda guerra mundial e a decorrente retomada da expansão da economia de mercado, a promoção do crescimento econômico de países tidos como subdesenvolvidos (assim definidos em relação a um modelo ditado pelos países industrializados do capitalismo central) passou a ser vista como uma atribuição não mais circunscrita ao nacional. Os entraves culturais e as medidas prioritárias para que pudessem ser alçados a uma condição de desenvolvimento foram objeto de discussão não apenas nos circuitos políticos e intelectuais dos diferentes países, mas também no contexto das recém formadas agências de cooperação multilateral³¹.

Por volta da década de 1960 a compreensão sobre o fenômeno do subdesenvolvimento foi reconfigurada, nos termos da teoria da dependência³². A relação entre países detentores de tecnologia e outros que apresentavam industrialização insipiente passou a ser pensada enquanto interdependência entre centro e periferia de um mesmo sistema econômico, estabelecida desde os tempos da dominação colonial. Na década de 1970 as reflexões

psicológicos que se expressam nos tipos sociais. Em certo sentido a noção de ‘tradição nascente’ remete a duas acepções de dinâmica e de aculturação que passaram a influenciar o pensamento social na década de 1930.

³¹ No que diz respeito ao patrimônio histórico e artístico e cultural o ímpeto desenvolvimentista no âmbito das agências de cooperação multilateral podem ser bem sintetizadas em documentos de encontros promovidos na década de 1960, tais como a Recomendação de Paris (Unesco, 1962), relativa à salvaguarda da beleza e do caráter das paisagens e sítios); as Normas de Quito elaborada por ocasião da *Reunião sobre conservação e utilização de monumentos e sítios de interesse histórico e artístico*, (Organização dos Estados Americanos, 1967); e a Recomendação de Paris (Unesco, 1968), sobre a conservação dos bens culturais ameaçados pela execução de obras públicas ou privadas. (Leal, 2016)

³² Discussões propostas pelo economista Raul Prebisch, à frente da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) criada na ONU em 1948; por Andre Gunder Frank, que desenvolveu a teoria da dependência; e, no Brasil, por Fernando Henrique Cardoso (1970) e Celso Furtado (1973) (apud Gallois, 1999)

produzidas pelo Clube de Roma³³ dariam, mais uma vez, novo rumo à discussão, tendo se passado a apontar para a necessidade de interrupção do crescimento econômico, em vista do esgotamento iminente dos recursos naturais e o excessivo crescimento demográfico do planeta. Estudos voltados ao apontamento dos entraves para o crescimento econômico dos países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento começaram a ceder espaço a outros que discutiam seus impactos sobre os contextos locais.

O entendimento de que a expansão do progresso a toda a população mundial não era possível, (ou mesmo desejável, uma vez que a essa altura se havia formado em alguns meios uma visão de que o progresso trazia consigo uma série de efeitos perversos), levou à elaboração de estratégias alternativas, conhecidas como desenvolvimento sustentável. As propostas de desenvolvimento sustentável deviam envolver: satisfação das necessidades básicas de toda a população (priorizadas em relação à diversificação do consumo); visão endógena, voltada para as necessidades internas do país (antes que ao sistema internacional e aos esquemas de exportação e importação); o aproveitamento das tradições culturais (antes que sua rejeição enquanto obstáculos); a consideração ao meio ambiente e busca pela redução de impactos; o uso de recursos locais (naturais, técnicos e humanos); e propostas menos tecnocráticas, que favorecem a participação. (Stavenhagen, 1984:17)

*

Por volta da década de 1960 teve início no pensamento social brasileiro um deslocamento de ênfase do cultural para o socioeconômico na compreensão dos fenômenos sociais. Alguns autores apontam que, mesmo no interior do MBF, o termo ‘folclore’ já vinha sendo substituído por ‘cultura popular’, o que estava associado a uma tendência de desvinculação à ideia de tradição, a uma substituição do interesse pelas manifestações culturais em si mesmas para as relações em que eram engendradas, o que implicava já uma ampliação do entendimento sobre a noção de cultura. Vilhena e Cavalcanti (1990) destacam o trabalho de Florestan Fernandes como a ‘pedra de toque’ dessa passagem, com sua defesa do rigor do método científico³⁴ - em sua obra as diferenças entre europeus, africanos e índios passavam a

³³ Publicação em 1972 do livro *Os limites do crescimento*, de Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jørgen Randers, and William W. Behrens III

³⁴ Florestan Fernandes teve uma aproximação com os estudos de folclore em sua formação, de que resulta o ensaio “Trocinhas do Bom Retiro”. Posteriormente, passou a produzir críticas contundentes aos estudos de folclore, de que se afasta definitivamente.

ser interpretadas como decorrência do processo de colonização, abordagem que teve desdobramentos em outros trabalhos fundamentais sobre o problema do desenvolvimento e da dependência no Brasil.

É importante lembrar que essa modificação na compreensão dos fenômenos sociais se deu em uma época de intensas disputas políticas e ideológicas no mundo e no Brasil, em que a significação atribuída ao termo ‘cultura popular’ figurou como importante elemento³⁵. Esse termo representava coisas muito diferentes, mesmo no interior das ciências sociais (por exemplo, para um Roger Bastide, um Florestan Fernandes, ou para os intelectuais do IBECC), no interior do movimento folclórico (por exemplo, para um Edson Carneiro ou um Bráulio Nascimento) ou de movimentos políticos e estéticos (por exemplo, para o CPC da UNE, o Movimento Armorial, a Poesia Concreta, o Teatro do Oprimido, a Bossa Nova, a Música Popular Brasileira ou para o Tropicalismo). Grosso modo, a noção podia ser pensada como entrave para o desenvolvimento, recurso para o desenvolvimento, instrumento para a transformação social, contra hegemonia, expressão urbana/invenção de intelectuais, ou como vinculada à indústria cultural e à cultura de massa.

*

No que diz respeito à constituição de patrimônios culturais, a vinculação estabelecida entre patrimônio, cultura e desenvolvimento foi se modificando de o patrimônio pensado em termos reativos ao desenvolvimento; para o patrimônio como recurso para o desenvolvimento, sobretudo através do turismo; e, finalmente, o patrimônio como parâmetro para um desenvolvimento auto referenciado ou sócio-ambientalmente sustentável.

Leal (2006), buscando demonstrar que o ideário desenvolvimentista incidia sobre a política de proteção ao patrimônio empreendida pelo DPHAN ainda na década de 1960, aponta para duas disposições complementares: iniciativas para impedir ou mitigar os impactos decorrentes de uma exploração econômica desordenada, por meio de instrumentos já disponíveis - como o tombamento, mas buscando ampliar a abrangências dos bens passíveis de proteção, passando a incluir, por exemplo, o patrimônio natural e os conjuntos urbanos – e por meio do recurso a

³⁵ Rocha (2009) aponta que é a tradução/divulgação no Brasil de algumas obras teve um impacto significativo nessas discussões, tais como: “*A Formação da Classe Operária Inglesa*, do historiador inglês Edward Thompson (1963); *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento – O Contexto de François Rabelais*, de Mikahil Bakthin (1965); *Os Intelectuais e a Organização da Cultura e Literatura e Vida Nacional*, de Antônio Gramsci, ambos publicados em 1968.

instrumentos complementares para a preservação de bens específicos, como a publicação da Lei da Arqueologia (Lei nº 3924/1961); e a busca por compatibilização entre desenvolvimento e preservação, em que, através dos diálogos mantidos entre DPHAN e Unesco, as iniciativas buscavam se alinhar aos debates internacionais, particularmente no que diz respeito à relação entre preservação do patrimônio e turismo.

Instigado por essas discussões é que o CNRC, dirigido por Aloísio Magalhães, trouxe novo olhar para essa vinculação entre desenvolvimento social e patrimônio cultural, ao procurar fortalecer a indústria nacional com apoio nas tecnologias e produtos decorrentes da criatividade popular³⁶. Pautado por uma crítica ao modelo de desenvolvimento adotado por países do capitalismo central (por sua insuficiência em promover qualidade de vida e satisfação humana), e visando o que denominou de um “desenvolvimento harmonioso”, entre as preocupações centrais de Aloísio Magalhães estavam: a perda da identidade cultural e do caráter nacional, que poderiam decorrer do processo de integração universal ditado pelas tecnologias industriais e de comunicação audiovisual; e o apontamento de indicadores que orientassem a aceitação ou não de produtos e tecnologias estrangeiros, no sentido de prevenir um quadro de dependência industrial e assegurar a autonomia cultural do país.

Para Aloísio Magalhães a adesão pelos países periféricos a programas de desenvolvimento econômico que baseavam a produção de riquezas na importação de tecnologia acarretava uma demora na redistribuição dos benefícios, tanto no que diz respeito à relação entre países centrais e periféricos, como à divisão interna do país em regiões político-administrativas. Os indicadores para um desenvolvimento cultural autônomo deveriam ser buscados nos bens culturais, entendidos como os costumes, hábitos e maneiras, em que se percebia uma continuidade no tempo, assegurada pelas inovações e modificações incorporadas (Magalhães, 1997: 47).

As iniciativas do CNRC voltadas ao “*estudo e compreensão das circunstâncias da produção cultural brasileira, a partir de sua própria realidade*” estavam divididos em quatro programas centrais: 1. Artesanato: conhecimento dos processos de produção, comercialização e consumo das matérias primas e técnicas artesanais (com os projetos Tecelagem popular no

³⁶ Eu sua defesa da necessidade de consideração aos indicadores culturais na formulação de propostas de desenvolvimento Aloísio Magalhães menciona recomendações de instituições como a Organização das Nações Unidas, o Fundo Internacional para a Promoção da Cultura (Unesco), o Banco Mundial, o Clube de Roma, o *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) e a Fundação Bariloche.

Triângulo Mineiro, Artesanato Indígena no Centro-Oeste, Cerâmica de Amaro de Trucunhaém, Brinquedos populares do Nordeste, Artesanato do Médio São Francisco, Fabricação e comercialização de lixeiras; 2. Levantamentos sócio-culturais: conhecimento dos processos de transformação sócio-cultural, especialmente com vistas ao estudo de modelos alternativos de desenvolvimento; 3. História da tecnologia e da ciência no Brasil: conhecimento das técnicas e do saber tradicional artesanais; compreensão das economias pré-mercado e estímulo à descoberta de tecnologias alternativas nas atividades de transformação do país (projetos Estudo Multidisciplinar do Caju e Indústrias Familiares dos Imigrantes em Orleans/SC); 4. Levantamento e documentação sobre o Brasil: levantamento, referênciação, preservação e difusão de documentação sobre o Brasil. (Magalhães, *op cit*: 66)

*

Mais tarde, as propostas de desenvolvimento sustentável, auto-desenvolvimento ou eco desenvolvimento sofrerão algumas críticas, pela não consideração às diferenças culturais, o que levou à proposição de etnodesenvolvimento. Também essa noção será alvo de questionamentos, que vão apontar que em si mesma a noção de “desenvolvimento” é etnocêntrica³⁷.

O que queremos destacar, para esse período, em que adquiriu projeção uma questão que já estava posta desde a década de 1930, a discussão acerca da abertura ou fechamento para o elemento exterior e a possível perda de autonomia, associada ao desenvolvimento da indústria, é que, nesse movimento em que os fenômenos sociais (e a diferença, em geral) passaram a ser compreendidos mais enfaticamente em termos socioeconômicos (a que passou a estar subsumida a questão étnica e racial), o elemento tradicional perdeu muito de sua importância. Nas proposições de Aloísio Magalhães no CNRC o tradicional pode ser entendido como um sentido de continuidade nas inovações criativas, quer dizer, como criatividade popular.

³⁷ Esse questionamento está bem explicitado no trecho a seguir: “*Falar de autodesenvolvimento, de etnodesenvolvimento, de desenvolvimento endógeno, não resolve nada, a princípio. Desenvolvimento não é um espaço vazio, que pode ser preenchido ao sabor das identidades culturais. É um conjunto de práticas assentadas numa visão de mundo muito particular, ligada à história das nações industrializadas... Falar em desenvolvimento autocentrado ou em etnodesenvolvimento é uma contradição*” (Perrot, 1991 *apud* Gallois, 1997).

1.2.3 Cidadania: tensões entre o geral e o particular

“Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo”. (Benjamin, 1996)

No fim da década de 1970 e em toda a década de 1980

Os documentos internacionais que denunciavam os efeitos perversos do desenvolvimento econômico adquiriam projeção e movimentos ambientalistas se formavam por todo o mundo. Em decorrência das guerras por descolonização na África e na Ásia tiveram início movimentos que passaram a reivindicar o direito à autodeterminação dos povos e a denunciar a desigualdade econômica e social que havia acompanhado a assimilação colonialista das diferenças étnicas e culturais. Os diferentes grupos sociais passavam a se tornar sujeitos de direito, com o estabelecimento dos direitos coletivos e difusos. A ampliação da participação política da sociedade civil e suas novas formas de organização são apontados, com frequências, como uma das principais inovações que se observou no período.

*

Na década de 1970, no Brasil, o AI 5 que suspendera a maior parte dos direitos civis da sociedade ainda estava em vigor. No governo Médici muito se havia avançado em termos de crescimento econômico, mas a concentração de riquezas se intensificou e esses avanços não se reverteram em uma redistribuição de benefícios, e o país apresentava índices sociais muito baixos. Com a ascensão de Geisel, em 1973, teve início, ainda muito timidamente, um processo de reabertura democrática (que, no entanto, por uma série de razões, apenas se efetivaria mais de uma década depois) e de reorganização dos movimentos sociais. Em reação à violência da repressão às liberdades civis, setores progressivos da igreja pressionavam o governo e apoiavam a organização de setores da sociedade para a reivindicação por melhores condições de vida e diminuição da pobreza.

No Brasil os anos 80 consolidaram um processo de emergência de novos sujeitos, grupos até então estigmatizados.. A ampliação da participação política se organizou em torno de identidade, em muitos casos ditadas pelo pertencimento étnico.

*

Como vimos, a diferença étnica havia sido pensada, por muito tempo, em termos biológicos, dando margem a extensas discussões acerca da degeneração ou depuração que poderia advir da miscigenação entre raças que se acreditavam superiores ou inferiores. Não custou muito para que o problema da diferença fosse culturalizado, tendo adquirido contornos uma retórica positivada sobre a mistura, que singularizava o nacional. A contra-face da diferença entendida em termos culturais era que os traços de cultura se modificavam, o que levou à ideia de aculturação. Mas a intensificação das relações entre as sociedades ditas tradicionais e as sociedades ditas modernas, não fazia desaparecer as diferenças, antes, as exacerbavam, de modo que a acepção de cultura sofreu um deslocamento, não mais sendo descrita como um conjunto de traços associados a unidades sociais isoladas, passando a ser entendida no interior de relações por ela mediadas enquanto linguagem (Carneiro da Cunha, 1986).

A idéia de raça acabou por se mostrar biologicamente infundada e a apreensão analítica da diferença étnica foi deslocada do genótipo para o fenótipo, passou-se a diferenciar o preconceito de marca e o preconceito de cor e a construção de uma narrativa integradora para o país, orientada pelo princípio da mestiçagem, perdeu muito de sua força legitimadora (Costa, 2001). A partir do fim da década de 1970 um movimento de reafirmação de raízes culturais e étnicas por muitos grupos socioculturais esteve associado a um crescente associativismo étnico e à etnicização da participação política. Um novo direito indígena passou a se desenhar, não mais pressupondo a assimilação, mas voltado à manutenção dos modos de vida. O movimento negro, organizado nacional e internacionalmente, conquistou muitos direitos, tendo tido importante participação no processo constituinte para a elaboração da Constituição Federal de 1988. O mesmo ocorrerá com alguns grupos imigrantes que, favorecidos pelo isolamento geográfico, haviam se mantido à margem das estratégias assimilacionistas, a exemplo dos grupos pomeranos em Santa Catarina ou Espírito Santo.

*

Nos trabalhos relacionados a memória social e patrimônio passa a ter lugar uma crítica da memória como poder, do lugar de fala. A memória como recurso para a organização da experiência e mobilização para a ação. O trabalho de constituição da memória passou a desenhar um campo de disputas essenciais às possibilidades democráticas, ante a percepção da vinculação entre memória e os mecanismos de poder. Uma política de patrimônio que se quisesse democrática passava pela diferenciação entre memória e história, a história devia ser refundada a partir de narrativas outras, o que em si constituía o próprio ato de cidadania. (Paoli, 1996) A construção de uma história do poder objetiva, monumental e homogênea sufocava as histórias plurais ensejadas pela modernidade e as muitas formas de temporalidade. No contexto da redemocratização, a prática do patrimônio passava a se ligar à idéia de cidadania.

*

Inúmeros questionamentos são elaborados em relação a essa organização da sociedade civil e de sua participação política em torno de identidades, ao recurso à identidade – étnica ou não - para o acesso a direitos sociais.

Uma das críticas elaboradas ao acesso a direitos com base em identidades é que operaria no sentido de escamotear as diferenças socioeconômicas, tornando-as em diferenças de outra ordem - os grupos sociais pautados pela ideia de identidade estariam se sobrepondo aos grupos de interesse de classe. Embora a percepção das diferenças durante as décadas de 1960 e 1970 tenham privilegiado os aspectos sócio-econômicos, o que passou a ser colocado em questão em abordagens que procuravam demonstrar que a consideração ao étnico e ao cultural era central para a compreensão da configuração das desigualdades no país, a crítica ao acesso a direitos por meio de identidades aponta que essa nova forma de organização da participação política fragmenta a sociedade civil e a desmobiliza, desloca o centro do problema e cria uma falsa sensação de que o acesso por todos aos direitos sociais é possível sem uma alteração significativa da atual ordem social.

O recurso à identidade no acesso a direitos é percebido, algumas vezes, como contrário ao princípio de igualdade; outras vezes é considerado aceitável, visto que a observância das diferenças estaria voltada à eliminação das desigualdades estruturais. É apontado também que o princípio da igualdade liberal tem por base o indivíduo e não o grupo, razão porque as

tensões entre os direitos de um e outro persistiriam, mesmo com todas as reformulações. (Gomes, 2014).

Outro modo de opor identidade e diferença aponta que, ao eleger a diversidade como um princípio, o Estado incorpora a diferença em seus próprios termos, em sua lógica intrínseca, em seu funcionamento, o que é uma contradição em termos.

Alguns autores receiam que essa acabe por implicar disposições totalizantes e intolerância, o que leva o filósofo francês Michell Lewi, a propor em substituição ao termo a noção de pertencimento.

1.2.4 Mercado: entre a apropriação individual dos bens culturais e a cultura como bem comum

“multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão”. (Declaração da diversidade cultural, 2005)

Nas últimas décadas do século XX o mundo parecia estar menor. A globalização trouxe consigo exclusão social, a despolitização da sociedade, fragmentação, desterritorialização e violência. Ao mesmo tempo novos espaços e tempos passaram a ser produzidos, em torno da ampliação da sociabilidade e de utopias formadas por novas concepções de direitos e diversidade de alternativas.

*

Em tempos atuais, o termo ‘diversidade’ passou a se tornar de uso quase obrigatório nas discussões de promoção do acesso a direitos. Nos fóruns das agências de cooperação multilateral e na elaboração de políticas públicas de cultura a cultura como mercadoria, apropriada individualmente por quem tem recursos para adquirir bens, passou a ser oposta à aceção de cultura e conhecimento como bem comum, situada na esfera pública e concebida como um direito. Essa discussão se apresenta sob a forma de democratização dos direitos culturais a que o direito à diversidade está subscrito.

A noção de diversidade teve sua importância ressaltada em documentos como a *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural* (UNESCO/2002) e a *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais* (UNESCO/2005). As discussões que levaram à promulgação desses documentos tiveram início com a percepção de que políticas públicas de fomento e proteção à cultura poderiam ser consideradas restritivas e, portanto,

incompatíveis com as regras dos acordos de liberalização do comércio de bens e serviços, negociados no âmbito da Organização Mundial do Comércio (OMC). Entre os méritos da convenção são apontados: os bens e serviços culturais não serem pensados apenas em termos mercadológicos; reconhecimento da interação entre culturas; criação de um quadro de cooperação e solidariedade internacional voltado ao favorecimento da valorização das redes locais em projetos de desenvolvimento. (Dupin, 2009)

Ao mesmo tempo em que se configura como resistência ao mercado, os direitos culturais e o direito à diversidade operam no sentido de incluir no mercado produtos culturais que, de outra forma, não seriam competitivos, através de medidas protecionistas e do recurso ao simbólico como forma de agregação de valor. Esses produtos culturais tendem a estar voltados a públicos específicos, que buscam se diferenciar da cultura de massa. A identidade acaba sendo um elemento também de incentivo ao consumo desses produtos culturais, definem estilos de consumo.

A consideração à diversidade é uma disposição que se observa em diversos documentos e atos normativos de organismos internacionais, ratificados pelo Brasil ou de que este é signatário, incluindo a *Recomendação Sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* (Unesco/ 1989), e a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* (Unesco/ 2003).

As imbricações da noção de diversidade cultural para o patrimônio imaterial são bem ilustradas por Hafstein (2013:17) , que conta que o movimento que culminou com a *Recomendação Sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* (Unesco/ 1989), havia começado na verdade três anos antes ao envio da carta escrita pelo Ministro das Relações Exteriores da República da Bolívia ao diretor geral da Unesco, em que apontava para a necessidade de um mecanismo de proteção dos objetos intangíveis, “*parte de um processo de transculturação de orientação comercial que destrói as culturas tradicionais*”. O lançamento, em 1970, do álbum *Bridge over troubled water*, de Paul Simon e Art Garfunkel, com a gravação em uma das faixas de “*El condor pasa*”, e acompanhamento do grupo peruano Los Incas, havia sido recebida com descontentamento pelos povos daquele país, a que em princípio a gravação visava homenagear. O autor observa que a autoria da carta partia de um governo centralizador e autoritário, que havia feito pouco pelas populações indígenas e, como ocorre em governos com essa característica, fizera com frequência recurso às expressões culturais indígenas para a constituição de uma identidade integradora para o país.

No Brasil, no que diz respeito às políticas de proteção ao patrimônio cultural, no período que se refere às políticas de proteção ao patrimônio cultural no período posterior à Constituição Federal de 1988, destaca-se a valorização e promoção do patrimônio dito de natureza imaterial, apontando para um processo de sua materialização. A cultura é crescentemente tomada por sua forma e pensada em sua inserção no mercado, que já não é mais questionado como sistema a regular as relações de troca em geral. As políticas de patrimônio se inserem em um contexto abrangente em que os direitos associados à diversidade envolvem questões relacionadas à propriedade intelectual, medidas protecionistas no comércio de produtos culturais, separação entre produtores culturais e produtores de cultura e questões afins. Essa disposição fica clara no documento final do grupo de trabalho do patrimônio imaterial.

“A pesquisa realizada pelo GTPI revelou que os principais problemas que interferem na continuidade e na manutenção das expressões da cultura tradicional são o turismo predatório, sua apropriação inadequada pela mídia, a uniformização de produtos decorrente do processo de globalização da economia, a apropriação industrial desses conhecimentos e a comercialização inadequada, tanto no âmbito nacional quanto no internacional. Esta é prejudicial quando ocorre por meio da produção em série de cópias de objetos tradicionais; da introdução de materiais não apropriados ou formas inadequadas com vistas ao lucro rápido; da apropriação gratuita de padrões originais ou princípios tecnológicos tradicionais;” (Iphan, 2006: 18)

*

Com a consolidação dessa nova modalidade de patrimônio cultural – o patrimônio imaterial – através da promulgação do Decreto 3551/2000, a vinculação entre o patrimônio cultural e a representação do país em termos de sua diversidade cultural acabou de se estabelecer. Mas as possibilidades de tomar o patrimônio cultural enquanto representativo é também, por sua vez, objeto de inúmeros questionamentos, alguns dos quais apontam para o descentramento das identidades, sua fluidez em vista das múltiplas possibilidades de trajetórias e pertencimentos.

Refletindo sobre o que lhe pareceu adequado chamar de o descentramento do sujeito na modernidade tardia, ou a perda de um sentido de si, Hall (2001) se pergunta acerca de seus desdobramentos sobre os processos de formação de identidades, em particular das identidades nacionais. A questão seria saber se, e de que maneira, as identidades nacionais estariam sendo também descentradas e que efeitos estariam sofrendo em decorrência desse

conjunto de fenômenos a que se convencionou chamar globalização, que torna o mundo cada vez mais interconectado, com as relações sociais redesenhadas em novas configurações de tempo e espaço. O autor se debruçou sobre as tensões entre o local e o global, apontando para o declínio das identidades nacionais e o aparecimento de novas identidades – *híbridas* – em seu lugar. Em decorrência da intensidade dos fluxos migratórios as identidades nacionais estariam sendo deslocadas, com o que seria possível lidar por meio de Tradição ou Tradução.

As identidades híbridas seriam as identidades que resultariam da diáspora, condição do indivíduo na contemporaneidade, tanto pelos deslocamentos presentes, como por uma história de deslocamentos. As identidades, para Hall (2003), devem ser pensadas como uma produção que nunca se completa, construídas internamente e não externamente à representação, e estão relacionadas à maneira porque se é posicionado ou se posiciona em relação às narrativas do passado. A busca por um estado anterior de pureza e pela unidade perdida estaria ligada à ideia de tradição, enquanto a percepção da diferença profunda e significativa que nos constitui, do que nos tornamos uma vez que a história interveio, levaria à ideia de tradução.

Para a descrição da diferença na pós-modernidade, esse autor (*op cit*) se apoiou em um jogo de palavras proposto por Derrida, expresso no termo *différance*. A modificação na grafia da palavra introduziria um ruído na compreensão estabelecida, criando abertura para novos sentidos, sem apagar os vestígios dos sentidos já existentes. Esse jogo de palavras permitiria pensar em um processo em que, de cada oposição de um a outro termo segundo uma lógica binária (em que os significados seriam deduzidos de sua posição relacional) adviria um novo termo diferente dos anteriores e que precisaria ser reposicionado em outra relação.

Na mesma direção, Bhabha (2001) considera que a produção do sentido acontece na linha divisória que separa e diferencia significante e significado, de modo que a objetivação do sentido cultural envolveria sempre um processo de alienação e de secundaridade em relação a si próprio. Nesse sentido, não há lugar para pensar o “originário”, em si inatingível, sujeito sempre a um processo de tradução. A tradução cultural nega a ocorrência de uma cultura original, de modo que todas as formas de cultura estão em um processo contínuo de hibridação. Mas, para esse autor, o que importa não é rastrear os dois momentos de

enunciação de que emerge um terceiro, a hibridação configuraria um “terceiro espaço”, que permitiria a emergência de novas posições.

Nessa distensão entre o princípio de unidade e continuidade em relação a um passado originário e a percepção da diferença e ruptura em que tudo é compreendido enquanto devir, nos deparamos com a angústia de que nos fala Clifford (1994), que seria definidora da condição da diáspora. Na experiência da diáspora o pertencimento estaria sempre em um lugar apartado do presente, alimentado por uma expectativa de retorno que não se concretiza, por se ligar a um lugar que só existe enquanto representação. A diáspora, se definida pela transnacionalidade e pelo movimento, não o é menos pela busca do local, de comunidade na diferença. Em si mesma a diferença seria, então, inapreensível. Na modernidade tardia ou na pós-modernidade o encontro entre diferenças produziria sempre um terceiro espaço, em que as diferenças se modificam mutuamente, sem se tocar. De onde a ocorrência da diferença como paralelismo.

Em si mesma, a diferença seria, então, inapreensível, o que nos põe diante da percepção da diversidade enquanto paralelismo.

2. SISTEMA

A *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* define patrimônio imaterial como:

“as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados, que as comunidades, os grupos, e em alguns casos os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana” (Unesco, 2003)

Na elaboração dessa definição se buscou que, na apreensão da dimensão intangível da cultura, em termos de um patrimônio cultural imaterial, esteja assegurada a previsão de sua dinâmica intrínseca e as condições de sua reprodução³⁸. Não obstante, a constituição do patrimônio imaterial continua suscitando forte desconfiança no que diz respeito às suas implicações para o que Handler (1985) definiu como “objetificação cultural”, própria de uma lógica ocidental de “invenção de tradições” associada à constituição dos modernos estados nacionais.

³⁸ O percurso para a elaboração dessa definição pode ser recuado indefinidamente, mas, em geral, adotase a carta enviada pelo presidente da Bolívia à Unesco como um marco. O primeiro desdobramento dessa carta foi a Recomendação sobre a salvaguarda da cultura popular e tradicional (Unesco, 1989), que apresenta como definição “*O conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural e são fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e reconhecidas porque atendem às expectativas da comunidade enquanto expressão da identidade cultural e social, das normas e dos valores que se transmitem oralmente, por imitação ou outros modos. Suas formas de expressão compreendem, entre outros, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os ritos, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes*”. A Convenção de 2003 pode ser tomada, em muitos aspectos, como uma reação antropológica a essa Recomendação. Entre os pontos revistos destaco: o desaparecimento da expressão “*cultura tradicional e popular*”; a atenuação de uma oposição entre produtores de cultura e sociedade contemporânea; não se observa mais a mesma ênfase dada à pesquisa e documentação das expressões culturais como forma de preservação e conservação; a noção de salvaguarda é ampliada e tornada pró-ativa, sendo atrelada à promoção do desenvolvimento social sustentável. Da elaboração da Convenção de 2003 participaram alguns antropólogos, Lurdes Arizpe, Peter SeitelGeorges Condominas e Manuela Carneiro da Cunha (Carneiro da Cunha, 2005). Handler (1985) aponta que “*but the idea that objects, or material culture, can epitomize collective identity and epitomizing it, be considered as the property of the collectivity. is rarely disputed*”.

No sentido de tentar escapar à apreensão da cultura enquanto traços descritíveis e colecionáveis, se tem lançado mão na implantação da política brasileira de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial da noção de sistema. Proponho, aqui, refletir acerca das maneiras porque os usos da noção de sistema possibilitam (ou não), no que diz respeito à constituição do patrimônio cultural de natureza imaterial, escapar à materialização da cultura, ou superar as tentativas de (re) constituição de totalidades que organizaram e conformaram a antropologia por muito tempo, e de que essa vem tentando se desvencilhar, por suas implicações éticas e insuficiências analíticas para a apreensão das diferenças culturais.

2.1 A noção de sistema no PNPI

Embora não esteja explicitada nos dispositivos legais que regem a política brasileira de patrimônio imaterial, existe um entendimento difundido de que a utilização da noção de sistema está presumida na apreensão dos bens culturais em geral³⁹.

No texto de apresentação da metodologia Inrc/Iphan – *Para ler o Inrc* – é observada a preocupação de se afastar da concepção de cultura vigente no fim do século XIX⁴⁰, e de assegurar a apreensão da vida social segundo acepções adequadas que a percebem enquanto sentidos simbólicos, que formam sistemas. O maior desafio para a elaboração de uma metodologia de inventário de referências culturais, orientada pelo arcabouço teórico da antropologia, seria, então, “*manter a associação dos bens culturais aos sistemas e contextos que lhes dão sentido*” (Iphan, 2000: 30). Pata tanto, apontando que, tanto para a linguística como para a antropologia, os significados não pairam no vazio, propõe como objeto de um

³⁹ Essa compreensão é observada em nota ... Vinculações à noção de sistema podem ser deduzidas de algumas definições apresentadas. Na Carta de Fortaleza, entre as recomendações para a elaboração de uma política pública voltada ao patrimônio imaterial consta “6. *que a preservação do patrimônio seja abordada de maneira global, buscando valorizar as formas de produção e cognitiva*”. Na Resolução Iphan 001/2006, entre as especificações para a instrução técnica dos processos de Registro de bens tem-se “I. *descrição pormenorizada do bem que possibilite a apreensão de sua complexidade e contemple a identificação de atores e significados atribuídos ao bem*”. Na Portaria 200/2016 encontramos a seguinte definição para Referência Cultural (extraída do manual do INRC): “*São os sentidos e valores, de importância diferenciada, atribuídos aos diversos domínios e práticas da vida social (...) e que, por isso mesmo, se constituem em marcos de identidade e memória para determinado grupo social.*”

⁴⁰ Segundo definição de Edward Tylor, datada de 1889, cultura “*é esse todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade*”. Nesse primeiro momento da disciplina a um povo correspondia um território e uma cultura.

inventário de referências culturais o que seriam suas contrapartidas materiais - os domínios reconhecíveis da vida social, de que é possível falar - particularmente os que constituem marcos de identidade para grupos sociais determinados.

“Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade”. (Iphan, op cit: 29)

Na proposta do Inrc a sistematicidade do inventário (em si mesmo, por definição, sistemático) diz respeito à construção operada pelo pesquisador. O inventário incide sobre um recorte definido (temático, territorial ou grupo social específico), envolvendo a especificação de critérios de inclusão e exclusão e, assim, do conjunto de instâncias consideradas relevantes. Propondo que em um inventário de referências culturais esse conjunto diz respeito aos elementos que se diferenciam no contexto das práticas de uma comunidade, espera-se escapar da apreensão de traços culturais fixos, assegurar a apreensão de sua dinâmica.

“O uso da noção de bem cultural, (...) não pretende sugerir que tais unidades concretas e reconhecíveis da prática social sejam configurações fixas e cristalizadas. De fato, colocando em primeiro plano no desenho desta metodologia os atores, as instituições reconhecidas por sua cultura, as suas práticas, assim como as configurações espaço-temporais produzidas por essas práticas (com suas respectivas fronteiras simbólicas e marcos de lugar), precavemo-nos do risco de tratar os chamados “bens culturais” como coisas substantivas ou produtos acabados. Antes, enfrentamos o desafio de identificar o patrimônio e as referências culturais como produtos históricos dinâmicos e mutáveis, o que se reflete na circunstância do INRC – ainda que atendendo ao critério de exaustividade – de não produzir listas definitivas de itens inventariados”. (Iphan, op cit: 30)

Mas como, ao apontar os “objetos, práticas e lugares”, assegurar a apreensão dos significados que nele estão inscritos, segundo uma abordagem sistêmica? É possível apreendê-los, em um processo de inventário, segundo os múltiplos significados que neles estão inscritos? Nas

abordagens definidas pela lingüística e pela antropologia, em que o manual do INRC se apóia, embora os significados tenham uma contrapartida material no significante, a conformação de um sistema não é dada por um conjunto de significantes, mas pelas relações, de determinada natureza, entre eles estabelecida. Por exemplo, na abordagem estrutural, relações de oposição entre pares dicotômicos, abordagem, todavia, questionada por proposições mais recentes, que argumentam que os significados só se definem nos contextos de enunciação, ou que a relação de oposição não é a única possível de ser estabelecida para a formação dos significados.

Então, em que medida é possível representar a cultura não enquanto uma somatória de traços, mas enquanto significados e contexto, posto ser um inventário, por definição, uma relação de ocorrências, que se quer exaustiva? E a indicação de um bem como representativo, não supõe, necessariamente, a idéia de uma totalidade que será designada, metonímica ou metaforicamente, mediante sua materialização em um traço de cultura específico? Pode o inventário, uma vez adotada a noção de sistema, abarcar a dinâmica intrínseca aos processos culturais?

2.2 Apontamentos sobre a noção de sistema na antropologia

A noção de sistema, e depois a de estrutura, marcou o pensamento científico produzido no curso do século XX e, de maneiras variadas, esteve presente também na maior parte do pensamento antropológico produzido, mobilizada, sobretudo, no sentido de equacionar o dualismo parte / todo. Em termos gerais, diz respeito à compreensão de um dado fenômeno a partir das relações que as partes estabelecem entre si e do modo por que se inscrevem no todo abrangente a que estão subscritas. Está relacionado ao princípio da *complexidade*, em acordo com o qual a relação causa/ efeito não é unívoca, de uma mesma causa podendo derivar diferentes efeitos e um mesmo efeito podendo ser derivado de causas distintas, alguns fenômenos só podendo ser compreendidos segundo um princípio de multicausalidade⁴¹.

O que define uma abordagem enquanto sistêmica não é o apontamento de traços culturais (ou dos significantes e de suas variantes formais) e a descrição de sua inter-relação, mas os nexos

⁴¹ “Segundo Marilyn Strathern, “we must pause over what is meant by ‘explanation’ to realize that there are different types of explanation, of which causal connection is only one. Between different logical forms, any fit is bound to appear partial” (Strathern, 2004:107). Edgar Morin afirma também que « jamais il ne faut appréhender les phénomènes em termes de causalité lineaire, tout l’acte rejailit sur les conditions qui l’ont produit » (Morin, 2008 : 34)” (apud Gudjard, 2002:)

(de determinada natureza) estabelecidos entre as partes de um todo. Vejamos algumas variações nos modos porque a noção de sistema tem sido empregada pela antropologia na apreensão do social

*

Na antropologia cultural americana a noção de sistema adquire centralidade e contornos variados segundo as influências de Franz Boas ou de Talcot Parsons.

No particularismo histórico e análise funcional propostos por Franz Boas, em oposição ao método comparativo e à análise morfológica empregados por pensadores associados ao evolucionismo cultural, os traços de diferentes culturas só poderiam ser comparados após o estudo de sua circulação em áreas definidas, de modo a comprovar sua transmissão. Para a comparação de traços culturais era necessário definir inicialmente sua função, o que devia ser feito segundo os contextos em que eram utilizados, uma vez que um mesmo artefato cultural podia ter funções diferentes, e, desse modo, também diferentes significados. (Boas, 2005). Em acordo com Stocking (2004:19) no pensamento de Boas a relação entre os elementos e a totalidade é dada pelo significado, a direção da relação causal dando-se da totalidade para o elemento e é mais bem descrita “*não em termos de ‘estrutura’ ou ‘sistema’, mas de ‘significado’, ‘foco’ e ‘padrão’*”.

Os traços culturais não eram estáveis, estavam constantemente submetidos a mudanças e reatualizações. A cultura devia ser pensada como fluxo, tanto porque os traços culturais se difundem, como porque vão se modificando fatores como a história, o ambiente ou o *ethos* agindo sobre eles. Os traços culturais poderiam surgir em um dado contexto a partir de dois tipos de dinâmicas, intra ou interculturais. Nas dinâmicas intraculturais, na interação estabelecida entre coletivos humanos distintos, os traços migram, e, embora sua forma permaneça semelhante, quando é ajustado a um novo contexto seu significado é modificado e ajustado.

Na obra de Talcot Parsons a noção de sistema adquire envergadura. Buscando conciliar pensamento social e econômico, esse autor elaborou uma síntese do idealismo e positivismo, na proposição de uma teoria geral da ação social. Propôs uma classificação do mundo objetivo em três classes de objetos - ‘sociais’, ‘físicos’ e ‘culturais’ - que formariam sistemas - o sistema social, o sistema biológico e o sistema cultural – interagindo na direção das opções

que os atores eram levados a fazer. O sistema cultural abarcava os domínios das ideias e dos valores, e sua moeda corrente eram os símbolos; era parte integrante da ação, mas também possuía vida própria. A fim de se tornar uma ciência social autônoma, distinta da sociologia e da psicologia, para Parsons a antropologia precisaria desenvolver uma teoria da cultura, devendo o conceito ser restringido e precisado (Kuper, 2002: 80). Além de ensejar uma resposta por Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn, em seu *Cultura: Revisão Crítica de Conceitos e Definições* a teoria parsoniana influenciou diferentes antropólogos, que se dedicaram ao estudo de sistemas de símbolos, como Leslie White e David Schneider.

*

No estruturalismo funcional a noção de sistema é dada pela abordagem estrutural, que se caracteriza pela predicação dos termos nas relações que estabelecem entre si. Voltado à compreensão da integração social, o estruturalismo funcional partiu de abordagens que privilegiavam o equilíbrio, das tentativas de compreender os modos porque a solidariedade era ajustada, reforçada e intensificada, para a compreensão dos conflitos e contradições ou do modo porque a solidariedade é construída e mantida, a despeito dos conflitos e contradições que as constituem (Ortner, 1979). As modificações na vinculação entre estrutura e equilíbrio social podem ser ilustradas a partir das contribuições de três diferentes antropólogos ingleses: Alfred Reginald Radcliffe Brown, Edward Evans-Pritchard e Edmund Leach.

Considerado criador ou integrante do estrutural-funcionalismo (cuja existência não reconhecia), Radcliffe Brown (1989) trouxe nova acepção para o conceito de função, em que passava a enfatizar a estrutura como o modo mais apropriado de abordagem da vida social. Assim como em Malinowski, o conceito de função partia da analogia entre vida social e vida orgânica, inspirada na definição durkheimiana que estabelecia uma correspondência entre as funções das instituições sociais e a necessidade dos organismos sociais. Mas, em oposição a Malinowski, esse autor diferenciava organismo e estrutura, sendo o organismo uma coleção de unidades ordenadas em uma totalidade, e a estrutura os sistemas de relações entre diferentes entidades. Outra distinção foi também estabelecida entre atividades e funções, em que a função de uma atividade referia-se à sua contribuição para a manutenção da continuidade estrutural.

No modelo de análise funcional proposto com base na analogia mencionada, a continuidade da estrutura (orgânica ou social) seria mantida pelo processo vital, entendido como sendo as

atividades e interações entre as unidades constituintes, ou, mais especificamente, o funcionamento de sua estrutura. Apresentando como hipótese uma idéia de unidade funcional, definida como condição na qual os componentes de um sistema social estariam em harmonia, sem a produção de conflitos insuperáveis, o autor se opõe aos estudos funcionalistas da patologia social, uma vez que para ele as sociedades poderiam modificar o seu tipo estrutural ou serem absorvidas como parte integrante de uma sociedade maior, sem comprometimento de sua continuidade.

Evans-Pritchard (1978) introduziu o conflito na análise estrutural-funcionalista, tendo nele percebido uma dimensão funcional. Em *Os Nuer* lançou mão da noção de relatividade estrutural para definir a estrutura política, em que o sistema político seria “um equilíbrio entre tendências opostas para a separação e a fusão”. Procurou compreender que princípios possibilitavam que uma sociedade extremamente segmentada pudesse manter sua unidade. Explorando as relações entre estrutura política e sistemas de linhagens, apontou que a unidade social e a estrutura política nuer, sociedade em que não se observaria um poder político central, estaria precisamente na tendência à segmentação que a tornaria tão dificilmente apreensível.

Leach (1996) apontou que o conceito de estrutura social, tal como era empregado, refletia predisposições à apreensão das sociedades segundo princípios de “integração funcional”, “solidariedade social”, “uniformidade cultural” ou “equilíbrio estrutural”, a presença de faccionarismos ou conflitos sendo percebidos como sintomas de anomia ou decadência patológica. O que possibilitava a descrição das sociedades estudadas como unidades em equilíbrio estável era a dissociação de um dado tempo e espaço. Para Leach equilíbrio e estabilidade não deveriam ser confundidos. Optando por uma abordagem diacrônica, apoiou sua busca de compreensão da natureza dos processos de mudança social nas incongruências observáveis em situações reais. A percepção pelos indivíduos das contradições e incongruências daria margem a possibilidades interpretativas diversas, que seriam por eles manipuladas em interesse próprio, o que induzia a alterações na estrutura da sociedade. Interessado em mudanças que refletissem não a continuidade da ordem formal existente (o tipo de mudança que teria interessado à antropologia até então), mas modificações na estrutura formal, buscou demonstrar a insuficiência do modelo com o qual se descreviam unidades sociais definidas por um único tipo de estrutura social.

*

No estruturalismo simbólico proposto por Claude Levi Strauss o conceito de estrutura adquiriu sentido diverso do que lhe era usualmente atribuído nas análises de antropólogos que o antecederam. Em sua busca por compreender em que consistia a unidade humana por trás da diversidade de formas sociais em que poderia ser observada, Levi Strauss inspirou a proposição do método de trabalho em que apoiaria suas reflexões na lingüística estrutural elaborada por Saussure, de que destacamos: a diferenciação entre língua e fala como partes constitutivas da linguagem; a acepção dada ao signo linguístico; e a dimensão temporal da língua.

Aplicando o método estrutural a variados domínios, Levi Strauss (1967) observou que o princípio de universalidade estaria nas operações lógicas por trás de todo processo de categorização humana e de organização da vida social, os significados sendo apreendidos das relações de oposição entre os significantes e devendo surgir relações invariantes entre os elementos relacionados sistemicamente, de modo a se poder passar de um conjunto a outro de elementos por meio de uma transformação. Expresso de maneira privilegiada no pensamento mítico, o princípio geral do pensamento humano poderia ser representado através da fórmula $F_x(a):F_y(a) :: F_y(b) : F_b(-1) \times$ (Levi Strauss, 1975), que expressa que estrutura e transformação estrutural seriam indissociáveis.

*

Há algumas décadas a ideia mesma de totalidade passou a ser posta em questão, uma vez que, em vista da mundialização das relações, os fenômenos sociais foram se tornando cada vez mais imbricados. Encontraremos em Clifford Geertz, Marshall Sahlins, Max Gluckman e Victor Turner, entre outros, propostas de abordagens dos fenômenos sociais que procurarão abarcar sistemas abertos ou a interação entre diferentes sistemas. Deleuze e Guattari (2006), em substituição ao dualismo parte/todo propõem a noção de rizoma, definida como um modo não hierárquico, múltiplo, não binário nem dicotômico de abordagem da relação entre fenômenos, substituindo conexões de causa/consequência por nexos “planos” e semióticos de toda natureza, em que sujeitos e objetos de ordens e escalas diversas, heterogêneos, ligam-se entre si por um ponto qualquer não pré-estabelecido.

2.3 Análise dos dossiês

Entre as questões que nos são sugeridas pela metodologia Inrc, decorrentes do emprego da noção de sistema na apreensão de bens culturais, podemos mencionar: i) A noção de sistema a ser empregada diz respeito à realidade social observada ou é da ordem do modelo de apreensão? Se é da ordem do modelo, trata-se do modelo de apreensão empregado pelo pesquisador ou pelos nativos em questão? Como são definidos os elementos ou categorias que o constituem? ii) Há algum tipo de correspondência entre o sistema a ser descrito e um determinado grupo social? Esse grupo social seria possuidor de um único sistema ou de sistemas variados? Se um grupo social possui sistemas variados, de que modo estes estariam relacionados entre si? iii) Esses sistemas estão em equilíbrio, permanecem estáveis? São internamente heterogêneos? De que modo se atualizam ou modificam sem perder sua especificidade e integridade?

2.3.1 Arte Kusiwa pintura corporal e arte gráfica waiãpi

Os Wajãpi do Amapá possuem um repertório codificado de padrões gráficos que representam, de forma sintética e abstrata, partes do corpo ou da ornamentação de animais e de objetos. Em seu conjunto, esse sistema de representação gráfica é chamado kusiwa. São hoje 21 padrões, que se transformam de forma dinâmica, com a inclusão de novos elementos, enquanto outros podem entrar em desuso ou se modificar através de variantes.

A linguagem gráfica que os Wajãpi do Amapá denominam kusiwa sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo. Tal forma de expressão, complementar aos saberes transmitidos oralmente, afirma, ao mesmo tempo, o contexto de origem e a fonte de eficácia dos conhecimentos dos Wajãpi sobre o seu ambiente. Por outro lado, arte gráfica e arte verbal se completam por transmitirem os conhecimentos indispensáveis ao gerenciamento da vida em sociedade. Sociedade esta que não é exclusivamente Wajãpi, nem unicamente humana. As formas de expressão gráfica e oral permitem agir sobre múltiplas dimensões: sobre o

mundo visível, sobre o invisível, sobre o concreto e sobre o mundo ideal. Não se trata de um saber abstrato e, sim, de uma prática, que é permanentemente interativa e, portanto, totalmente viva. (Iphan, 2008)⁴²

A solicitação de registro da Arte Kusiwa foi encaminhada ao IPHAN pelo Conselho das Aldeias Waiãpi Apina e pelo Museu do Índio do Rio de Janeiro/ Funai em maio de 2002, motivada pela insatisfação dos Waiãpi com o uso indiscriminado que estava sendo feito de seus padrões gráficos kusiwarã por empresas de vestuário. Por ocasião de uma reunião realizada na TI Waiãpi, com o intuito de discutir a proposta de realização de uma exposição, essa insatisfação foi apresentada ao diretor do Museu do Índio do Rio de Janeiro/FUNAI, que lhes sugeriu o recurso à política então recém criada. Em dezembro do mesmo ano ocorreu a inscrição da Arte Kusiwa no Livro dos Saberes do Iphan, tornando-a um dos primeiros bens de natureza imaterial a ser reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil⁴³. Em novembro de 2003 tornou-se o primeiro bem cultural brasileiro a receber da Unesco o título de Patrimônio Imaterial da Humanidade.

O dossiê que instruiu tecnicamente o processo foi elaborado pela Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois, que desde a década de 1970 desenvolvia pesquisas junto aos Waiãpi do Amapá.

*

A escolha pelo enquadramento no dossiê da arte Kusiwa enquanto repertório codificado ou sistema de padrões gráficos é expressiva do posicionamento assumido em relação aos sentidos atribuídos à diferença no mundo contemporâneo e, em decorrência, aos sentidos atribuídos à política de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial. Ao proceder dessa maneira à apreensão do bem cultural, se está definindo que a diferença a ser valorizada consiste na cultura enquanto modo de conhecimento e de apreensão do mundo, a partir do qual um modo específico de estar no mundo se foi constituindo, condicionado pelas experiências de contato, adaptação ao meio etc.

⁴² Trechos extraídos do dossiê de Registro da Arte Kusiwa (Iphan, 2008: 22 e 88)

⁴³ O Registro como Patrimônio Cultural do Brasil do *Ofício das Paneleiras de Goiabeiras* e da *Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Waiãpi* foram decididos na mesma reunião do Conselho Consultivo do Iphan, e sua inscrição, respectivamente, no Livro dos Ofícios e Modos de Fazer e no Livro dos Saberes, foi processada no mesmo dia. No entanto, usualmente o primeiro registro é atribuído ao Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, possivelmente porque a data de encaminhamento do pedido é anterior, ou porque a origem do processo e a pesquisa foram desenvolvidos internamente ao Iphan.

O excepcional valor desta forma de expressão está na capacidade de condensar, transmitir e renovar (...) todos os elementos particulares e únicos de um modo de pensar e de estar no mundo, próprio dos Wajãpi do Amapá.
(p 87)

São descritos no dossiê uma série de aspectos que constituem a arte Kusiwa: matérias primas (*o vermelho claro é obtido com sementes de urucum amassadas e misturadas com gordura de macaco ou óleo de andiroba. O preto azulado é obtido com a oxidação do suco de jenipapo verde misturado com carvão. O vermelho escuro é uma laca preparada com diversas resinas de cheiro e urucum*); ferramentas (*finas lascas de bambu ou de talos de folhas de palmeira, sobre as quais são enrolados fios de algodão, são utilizados como pincel. Partes do corpo podem ser decorados diretamente com o dedo ou com chumaços de algodão embebidos de tinta*); suportes (*os corpos, mas, também, mais recentemente, cerâmicas, cuias, bolsas, tipóias e cestos, assim como, inclusive, papel*); técnicas (*desenho, entalhe, trançado, tecelagem*); motivos (*onças, sucuris, jibóias, peixes e borboletas etc*); aplicações.

Embora dito que a arte Kusiwa “*opera como um catalisador para a expressão de conhecimentos e de práticas que envolvem desde relações sociais, crenças religiosas e tecnologias, até valores estéticos e morais*” (Iphan, 2008: 87) o que define sua apreensão sistêmica não é a descrição do conjunto de traços culturais ou de aspectos do social que se vinculam na, ou através da prática de produção dos Kusiwarã para a decoração de corpos e objetos. A vinculação entre esses traços culturais e aspectos do social é dada pela cosmologia a que os Waiãpi se reportam para interpretar e agir sobre distintos domínios do universo.

Essa vinculação é tornada patente na definição da função que a arte Kusiwa cumpre enquanto expressão estética e no cotidiano dos Waiãpi:

“Sua função principal (...) vai muito além do uso decorativo, pois o manejo do repertório de padrões gráficos é um prisma que reflete, de forma sintética e eficaz, a cosmologia deste grupo, suas crenças religiosas e práticas xamanísticas. Trata-se de uma forma de expressão que evidencia, no seu uso cotidiano, o entrelaçamento entre a estética e outros domínios do pensamento. (p18)

Ou no deslocamento que se observa no dossiê da noção de função para a de eficácia⁴⁴:

“Sua eficácia está na capacidade de estabelecer comunicação com uma realidade de outra ordem, que somente se pode conhecer na mitologia e pelo elenco codificado de padrões”. (p. 18)

“Os grafismos kusiwa têm, sobretudo, uma eficácia simbólica que atualiza permanentemente um modo diferenciado de pensar e de experimentar a relação com o outro, seja este animal, vegetal, humano ou não humano, índio ou não índio, parceiro ou inimigo. (p. 88)

A idéia de eficácia é reiterada em diversos trechos, por exemplo, no afastamento da arte Kusiwa de abordagens clássicas dos estudos de cultura material, em que as pinturas corporais apresentam a função de expressar posições sociais, categorias de indivíduos ou status.

“A aplicação de padrões gráficos no corpo não está relacionada à posição social, nem existem desenhos reservados para determinadas categorias de indivíduos ou status. No entanto, o uso da pintura corporal com urucum, jenipapo ou resina varia em acordo com o estado da pessoa: em momentos de resguardo, de luto ou doença, evita-se decorar o corpo com jenipapo ou laca. Cada um desses revestimentos tem sua própria eficácia”. (p. 23)

*

⁴⁴ A ênfase na noção de eficácia é proposta por Alfred Gell em sua busca por “*entender o ser da arte em termos comparativos*”, que o leva a apontar a impossibilidade de universalização da categoria de estética. Embora se possa dizer que “*para Lévi-Strauss, que trabalha com o modelo lingüístico e enfatiza a qualidade comunicativa da arte, atos falam e palavras agem, sendo impossível separar ação, percepção e sentido*” e que para Geertz “*os símbolos, e as artes enquanto sistemas simbólicos, agem tanto como modelos de ação quanto para a ação; ou seja, (...) não somente representam mas transformam o mundo*”; em substituição à decodificação de sistemas simbólicos ou à interpretação dos objetos como se fossem textos que conformam sistemas de comunicação, na abordagem proposta por Gell a preocupação recai sobre o papel de mediação dos objetos nas relações estabelecidas entre agentes sociais - dotados de *agência, intenção, causação, resultado e transformação* os objetos conformam um sistema de ação. Esse autor se volta para “*a relação entre o esquema conceitual de um povo, suas interações sociais e a materialização destes em artefatos*”, a definição mesma de objetos resultando ampliada. (Lagrou, 2003)

A dinamicidade da prática cultural, freqüentemente reiterada, não é dada pelas variações internas dos Kusiwarã, (um mesmo Kusiwarã pode apresentar formas variadas, mas alguns princípios possibilitam sua identificação, todas as versões sendo reconhecidas por um mesmo nome) ou pela introdução de novos motivos (como a borduna dos inimigos, a lima de ferro, as letras do alfabeto ou marcas da indústria do vestuário). É dada por uma dinâmica semelhante à que se observa na oralidade, em que as narrativas são atualizadas segundo o efeito que o narrador almeja produzir, no contexto de enunciação, na interação com seu interlocutor.

“Do mesmo modo, os episódios da criação e da transformação do mundo – que, como dizem os Wajãpi, é uma transformação em constante movimento – são profundamente marcados pela performance da oralidade. Aquilo que um narrador nos contará um dia, jamais será o que outro narrador nos dirá. Os ditos dos anciãos são, dessa forma, constantemente atualizados e interpretados nos diferentes contextos que continuam a alimentar os saberes sobre as complexas relações existentes entre todos os seres que compartilham os mundos terrestre, celeste e aquático, no universo ameríndio, ou até dos brancos”.

Quer dizer, não é descrita como efeito de acontecimentos relacionados ao contato estabelecido com a sociedade abrangente ou inscritos em uma história que, narrada de modo a pôr em evidência sua posição indígena, seria ainda uma história não indígena e não Waiãpi. A arte Kusiwa é histórica, dinâmica e mutável, mas possui uma forma própria de dinâmica, apoiada em uma construção singular sobre o tempo e sobre o arcabouço mítico, em que a apropriação do elemento estranho é uma característica importante, o outro sendo incorporado sem que o sistema perca a integridade.

*

O que confere valor à arte Kusiwa não é sua associação à questão identitária sejam a identidade nacional, a identidade de um grupo específico, ou dos indivíduos que lhe estão subscritos tampouco seu potencial enquanto recurso político ou econômico para o grupo (por propiciar acesso a direitos, assegurar sua coesão), mas observa-se que sua dimensão enquanto manifestação e representação que os Wajãpi do Amapá acionam para se diferenciar dos demais grupos indígenas e da população não-indígena da região passou a ser relevante em vista da pressão

sofrida pelos Waiãpi. É apontado o risco de folclorização e de mercantilização nessa associação da arte Kusiwa com a identidade, percebidos como deletérios e indesejáveis. As preocupações são com o risco de esvaziamento simbólico, a impossibilidade de controle pelos Waiãpi sobre a difusão e iniciativas comerciais e o enfraquecimento das lealdades culturais.

“A tradição de decorar corpos e objetos é, para os Wajãpi, um prazer estético e um desafio criativo, e não marcas étnicas ou símbolos rituais”. (p 22)

“Não é da natureza dos saberes e práticas criadoras de significados culturais, como o sistema gráfico e a arte verbal dos Wajãpi do Amapá, serem associados à identidade. Nem era sua função ou característica constituírem-se como “patrimônio”, mas os impactos das transformações sociais, ambientais e econômicas a que estão sendo submetidos vêm fortalecendo o entendimento da diferença que sua condição de “índios” representa”. (p 95)

*

Ante os processos de mudança desencadeados pela inserção dos Waiãpi do Amapá na sociedade abrangente, a diretriz geral de um programa de intervenção que não está restrito ao Registro e Salvaguarda da Arte Kusiwa, mas que já vinha sendo desenvolvido há alguns anos, com incidência sobre diferentes políticas pública (nas áreas de educação, saúde etc) é de promover a discussão acerca das mudanças e de seus impactos, e de estimular que os Waiãpi proponham medidas de controle. A proposta geral é a de redução de impactos, particularmente da escola convencional, que restringe a significação de algumas noções complexas, como *Kusiwa (o caminho do traço)*, já que sua amplitude só se realiza na abrangência dos contextos de enunciação. O propósito geral não é o de viabilizar a permanência da tradição Waiãpi, mas de que os Waiãpi possam viver segundo seus próprios termos.

“A publicidade de um bem cultural patrimonializado tem, necessariamente, impactos sobre os processos internos de apropriação desse bem, que deve ser mantido sob o efetivo controle da comunidade Wajãpi do Amapá. Essa “reflexividade” dos processos de reconhecimento de bens culturais envolvendo relações sociais internas às comunidades (cfr. Arantes, 2001)

abarcará conseqüências para a auto-imagem dos Wajãpi do Amapá – um aspecto positivo – mas poderá também resultar em efeitos políticos e comerciais indesejados para a gestão e valorização interna do patrimônio cultural que se pretende”. (p 113)

A arte Kusiwa é valorizada enquanto expressão de um modo específico de conhecer e de estar no mundo. A importância de sua continuidade não está na arte Kusiwa em si mesma (seja por sua beleza, complexidade ou o que quer que seja), tampouco no processo de sua produção (o que ainda focaria o produto). A continuidade da arte Kusiwa só será possível e terá razão de ser mediante a reprodução desse modo de conhecer, com sua dinâmica intrínseca e formas próprias de transformação. A motivação para o Registro, se apresenta um caráter prático ou pragmático, é, sobretudo, ética, pautada por uma atitude tanto crítica como reflexiva, dos limites do conhecimento e do modo de vida ditos ocidentais, tornados hegemônicos.

2.3.2 Ofício das Baianas de Acarajé

“É a prática tradicional de produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, feitas com azeite de dendê e ligadas ao culto dos Orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador, Bahia. Dentre as comidas de baiana destaca-se o acarajé, bolinho de feijão fradinho preparado de maneira artesanal, na qual o feijão é moído em um pilão de pedra (pedra de acarajé), temperado e posteriormente frito no azeite de dendê fervente. Sua receita tem origem no Golfo do Benin, na África Ocidental, tendo sido trazida para o Brasil com a vinda de escravos dessa região. No início, todas as pessoas que produziam e comercializavam o acarajé eram iniciadas no candomblé, numa prática restrita a mulheres, em geral filhas de santo dedicadas ao culto de Xangô e Oiá (Iansã). Para cumprir suas obrigações com os orixás, durante o período colonial, as negras libertas ou negras de ganho preparavam os quitutes e saíam às ruas de noite para vendê-los, dando origem a esse costume. A atividade de produção e comércio é

predominantemente feminina, e encontra-se nos espaços públicos de Salvador, principalmente praças, ruas, feiras da cidade e orla marítima, como também nas festas de largo e outras celebrações que marcam a cultura da cidade. A indumentária das baianas, característica dos ritos de candomblé, constitui também um forte elemento de identificação desse ofício, sendo composta por turbantes, panos e colares de conta que simbolizam a intenção religiosa das baianas. Os bolinhos de feijão fradinho, destituídos do recheio utilizado para o comércio, são, inclusive atualmente, oferecidos nos cultos às divindades do candomblé, especialmente Xangô e Oiá (Iansã). A produção do acarajé e das outras comidas no universo religioso do candomblé é uma das razões pela qual a receita do acarajé se mantém sem muitas alterações, visto que há uma série de cuidados com a preparação do alimento que é ofertado aos orixás e que, mesmo como produto comercializado para o público em geral mantém o seu elo de comunicação simbólica com as divindades. Para sua comercialização são utilizados vatapá, caruru e camarão seco como recheio e o tabuleiro no qual é vendido também é composto por outros quitutes tais como abará, passarinha (baço bovino frito), mingaus, lelê, bolinho de estudante, cocadas, pé de moleque e outros. Os aspectos referentes ao Ofício das baianas de acarajé e sua ritualização compreendem: o modo de fazer as comidas de baianas, com distinções referentes à oferta religiosa ou à venda informal em logradouros soteropolitanos; os elementos associados à venda, como a indumentária própria da baiana, a preparação do tabuleiro e dos locais onde se instalam; os significados atribuídos pelas baianas ao seu ofício e os sentidos atribuídos pela sociedade local e nacional a esse elemento simbólico constituinte da identidade baiana. A feitura das comidas de baiana constitui uma prática cultural de longa continuidade histórica, reiterada no cotidiano dos ritos do candomblé e constituinte da identidade baiana.”⁴⁵

⁴⁵ Descrição extraída da Certidão de Registro do Ofício das Baianas de Acarajé

O processo que culminou com o Registro do *Ofício das Baianas de Acarajé* como Patrimônio Cultural do Brasil teve início com o inventário “*Celebrações e saberes da Cultura Popular: acarajé em Salvador*”, realizado pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (Cnfcfp/Iphan/MinC)⁴⁶. Provocado por pesquisadores dessa instituição, em 2002 um pedido de registro do acarajé foi encaminhado ao Iphan, tendo como proponentes a Associação das Baianas de Acarajé e Mingau do Estado da Bahia, o Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia e o Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá. A motivação para o pedido estava relacionada a transformações no modo de comercialização do acarajé, que, tradicionalmente associada à prática e aos ritos do candomblé, passou a ser comercializado também por adeptos de religiões evangélicas, bem como em bares e supermercados.

Da noção de sistema aplicada ao Ofício das Baianas de Acarajé nos são apresentados alguns aspectos, como a articulação entre diferentes dimensões da vida social, a ligação entre o sagrado e o profano e da tradição à modernidade, a abrangência dos universos simbólicos e cosmológicos.

O Ofício das Baianas de Acarajé é abordado enquanto sistema culinário, de que nos é apresentado uma definição:

“A partir desse ponto de vista, a categoria ‘sistema culinário’ foi o eixo condutor que orientou a pesquisa para este dossiê. Essa noção, por apresentar de modo estruturado os itens constitutivos da alimentação e permitir que se apreendam as várias etapas de um mesmo processo, como o modo de obtenção, seleção, classificação e preparo dos alimentos, assim como o modo de servi-los e até mesmo de come-los, mostrou-se a mais adequada para dar conta da complexidade do universo do acarajé.” (p 58)

“Ao tornar-se comida, o alimento deixa de ser considerado por si mesmo e passa, então, a integrar um sistema culinário, ou seja: torna-se ‘parte inseparável de um sistema articulado de relações sociais e de significados

⁴⁶ A pesquisa foi realizada entre setembro de 2001 e abril de 2004, sob a supervisão da Dra. Letícia Costa Rodrigues e tendo como pesquisadores os antropólogos Raul Giovanni Motta Lody e Elizabeth de Castro Mendonça. O dossiê que instruiu tecnicamente o pedido foi publicado em 2007. O dossiê publicado e disponibilizado no site do Iphan, sobre o qual trabalhamos, é constituído por uma compilação de artigos publicados pelos pesquisadores ao longo do processo de pesquisa.

coletivamente partilhados’ (Gonçalves, 2002: 9), cujos códigos reproduzem valores fundamentais da sociedade”. (p 59)

A descrição do Ofício das Baianas de Acarajé abrange: especificação dos ingredientes (incluindo, em alguns casos, suas origens e variedades, onde são adquiridos e simbologia associada); o modo de fazer; receitas; instrumentos; utensílios de trabalho; modo de comercialização; variedade de alimentos; modos de consumo; socialidade e gênero; iniciação no ofício; indumentária e simbologia; espaços de ocorrência; temporalidade (cotidiano, terreiros, festas); vinculação religiosa (candomblé, catolicismo popular; sincretismo); e associação a uma cosmologia (enquanto possibilidade de significado e sentido), expressa em um mito e em um rito.

*

É interessante observar que na descrição das mudanças a tônica geral diz respeito à origem de uma tradição associada ao acarajé, que prioriza a prática de comercialização e de consumo urbano, antes que sua ocorrência cosmológica ou ritual associada ao candomblé. A descrição está centrada nos elementos que conformam o ofício, e adota um ponto de vista que lhe é exterior.

“Sua tradição, na Bahia, vem do período colonial, quando as mulheres escravas ou libertas preparavam-no e, à noite, com cestos ou tabuleiros na cabeça, saíam a vendê-lo nas ruas da cidade” (p 15)

“A tradição da venda do acarajé na rua tem origem no universo do candomblé: a obrigação do acarajé, autorização para a produção e venda pública por mulheres iniciadas nos padrões dos rituais tradicionais do candomblé e escolhidas por Oiá, tinha como objetivo angariar recursos para fazer o santo, isto é, cobrir os gastos necessários às obrigações de iniciação” (p 23)

Entre as transformações observadas são mencionadas modificações: no modo de fazer (*o feijão fradinho era moído com um rolo cilíndrico em pilão de pedra áspera em uma face, substituído atualmente pelo moinho elétrico*); no modo de comercialização (*antes vendido em tabuleiros e gamelas levados na cabeça, anunciado em pregões entoados pela baiana,*

atualmente em tabuleiros dispostos em pontos fixos, regulados pelo poder público, ou, ainda, semi-prontos, em supermercados e delicatesses da cidade. Antes preparado em casa, atualmente frito na rua. Antes feito no formato de uma colher de sopa, atualmente no de uma escumadeira.); e no modo de consumo (antes era servido acompanhado apenas de pimenta, atualmente de vatapá, caruru, salada vinagrete e camarão).

É também apontada entre as transformações observadas a profissionalização da atividade. Com a diminuição do tempo de trabalho empregado no preparo do acarajé, possibilitada pela incorporação de novos instrumentos e tecnologias, a comercialização do acarajé adquiriu importância enquanto atividade econômica. Assim, deixou de estar associada especificamente às obrigações com o santo pelas filhas de Oyá, passando a envolver profissionais de diferentes vinculações religiosas, com a participação na atividade sendo regida por entidades reguladoras. Ainda, em sendo uma prática predominantemente feminina, associada à autonomia das mulheres, passou a registrar a participação de homens como baianos de acarajé.

*

Uma dupla vinculação identitária é estabelecida para o Ofício das Baianas de Acarajé: aos terreiros do candomblé e à cidade de Salvador.

Monumentos da cidade de Salvador, as baianas de acarajé designam espacialidades e temporalidades urbanas, e representam uma identidade baiana, no que diz respeito a um estilo de vida, a uma composição étnica e cultural e ao pertencimento a uma unidade regional. Por sua vinculação ao candomblé, mas também por tratar-se de uma atividade inicialmente realizada por mulheres descendentes dos africanos trazidos ao Brasil, o acarajé está associado à identidade afrobrasileira, trazendo toda a complexidade da configuração dessa identidade (memória da participação do afro-descendente na história e na formação cultural do país; memória de uma ancestralidade; pertencimento a uma cultura diferenciada; etnicidade, com diferentes elementos operando como diacríticos).

“Nesse contexto, as baianas de acarajé integram e compõem o cenário urbano cotidiano e a paisagem social daquela cidade. Representam tradições afrodescendentes fundamentais das identidades da população que mora e transita nas áreas centrais e antigas, em que se destaca o conjunto

arquitetônico do Pelourinho. Assim, ao olhar patrimonial une-se o olhar cidadão, no intuito de identificar ou pontuar na geografia urbana lugares tradicionais pontos de venda onde, diariamente, é celebrado o hábito de provar comida de santo e de gente” (p 18)

“Herdeiras dos ganhos, as baianas de tabuleiro, baianas de rua, baianas de acarajé ou simplesmente baianas, segundo o costume regional, preservam receitas ancestrais africanas, sobretudo da costa ocidental, com destaque para os dos Ioruba. Verdadeiras construtoras do imaginário que identifica a cidade de Salvador com suas comidas, sua indumentária, seus tabuleiros e sua maneira de vender essas mulheres, monumentos vivos de Salvador e dos terreiros de candomblé, são um tipo consagrado, revelador da história da sociedade, da cultura e da religiosidade do povo baiano”. (p 16)

O dossiê procura abranger o que é chamado de o “*alargamento das possibilidades simbólicas*”.

“Imerso na dinâmica cultural das grandes cidades brasileiras, sobretudo em Salvador, o acarajé está sujeito a variados processos de apropriações e ressignificações nos diferentes segmentos da sociedade, sem, contudo, perder seu vínculo com um universo cultural específico e fundamental na formação da identidade brasileira”. (p 18)

“(…) E entendemos que o registro do bem enquanto patrimônio cultural nacional poderá mobilizar a sociedade a reconhecer, recolher, sistematizar, proteger e salvaguardar esses saberes tradicionais sem frear o fluxo natural das re-apropriações simbólicas que se processam inevitavelmente na dinâmica das culturas” (p 59)

*

Observa-se no dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé uma preocupação com a instituição de uma política cultural inclusiva, que se expressa em uma tentativa de abarcar todas as possibilidades de atribuição de significado ao bem cultural ou de vinculação identitária. O *Ofício das Baianas de Acarajé* designa a identidade brasileira, tanto por sua participação em

uma cultura geral, como pela participação do negro enquanto grupo formador e segmento específico da sociedade. O acarajé é tomado em referência aos praticantes do Candomblé, às mulheres afrodescendentes, aos afrodescendentes em geral (a cuja memória o acarajé referencia), aos novos integrantes do ofício vinculados à diferentes religiões, à identidade brasileira e baiana, à população de Salvador que consome o acarajé nas ruas da cidade, e, também, aos turistas.

3. INTERAÇÃO

A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 216, estabelece uma definição para patrimônio cultural, de que o emprego do termo ‘referência’ costuma ser tomado como expressivo. A adoção da noção de ‘referência’ implicou um descentramento na constituição do patrimônio cultural, que passou a considerar não mais apenas questões de ordem técnica, mas também o ‘sentido’ e o ‘valor’ de que os bens culturais são dotados para outros sujeitos sociais. As discussões adensadas pela noção de ‘referência’ aplicada ao patrimônio cultural estiveram na base da enunciação mesma de uma categoria de patrimônio definida como de natureza imaterial. A consideração às dinâmicas de atribuição de valor e significado situou a prática de constituição do patrimônio cultural de natureza imaterial nos processos de interação social.

3.1 O princípio de interação social no PNPI

A noção de referência é estruturante da política de valorização e promoção do patrimônio imaterial. Está incorporada à linguagem e às proposições dos principais dispositivos legais que a regem. No decreto 3551/2000, por exemplo, está subscrita à definição de Livros de Registro (e de categorias de bens que lhes estão associados) ou à discriminação das partes legítimas para instauração do processo de registro (instâncias da estrutura da cultura em âmbito federal, estadual e municipal, além de associações civis); Na Resolução Iphan 001/2006, pode ser antevista na definição apresentada para bem cultural de natureza imaterial.

Na metodologia INRC/IPHAN a noção de referência adquire centralidade, “*como forma de evitar os impasses metodológicos decorrentes das imprecisões inerentes à noção de patrimônio imaterial*” (Iphan, 2000: 2)⁴⁷. Adotada na delimitação do escopo de incidência do inventário, a noção de referência aparece associada ao “*esforço de identificar os múltiplos sentidos que a vida social constrói*” e a “*bens culturais significativos para grupos culturais específicos*” (*ibidem*: 2 e 3).

⁴⁷ A opção pelo termo ‘referência’ para a definição do escopo sobre o qual incide o inventário foi construída no diálogo entre técnicos do Iphan, profissionais da empresa de consultoria Andrade&Arantes e outros consultores externos convidados. O texto “Referências culturais: base para a elaboração de uma nova política de patrimônio” foi elaborado por Maria Cecília Londres Fonseca, assessora à época do Ministério da Cultura.

Fonseca (2001) aponta que, mediante a adoção da noção de referência, a noção de patrimônio foi dilatada, passando a incluir, além dos monumentos, em geral associados às elites econômicas de diferentes momentos da formação do país, expressões culturais representativas de outros grupos sociais, o que pôs em destaque a dimensão política de uma atividade até então considerada eminentemente técnica. A prerrogativa de atribuição de valor deixou de estar associada exclusivamente ao Estado e ao saber dos intelectuais, passando a incluir as dinâmicas sociais de atribuição de sentido. Plurais, dessas dinâmicas participam perspectivas diversas, assim como conflitos, posto envolverem os sujeitos sociais e os grupos em que esses sujeitos estão inseridos. Ao ser estabelecido que nas dinâmicas de atribuição de sentido e de valor os bens e as práticas culturais se constituem enquanto referências quando acionadas como marcas distintivas, os novos processos de constituição do patrimônio cultural são situados nas dinâmicas identitárias.

“Ao identificarem determinados elementos como particularmente significativos, os grupos sociais operam uma ressemantização desses elementos, relacionando-os a uma representação coletiva, a que cada membro do grupo de algum modo se identifica” (op cit: 124)

Observa-se que, em ambos os textos, é feita uma diferenciação entre atribuição de sentido e atribuição de valor (ou sentido patrimonial), estando este segundo associado às dinâmicas identitárias. A atribuição de sentido se situa no espaço das diferenças (visões de mundo, interesses, pertencimentos) e do conflito, que precisam ser delineados no curso do processo; o sentido de patrimônio diz respeito à elaboração de um consenso produzido, relativo a uma representação a que todos de um dado grupo devem, de algum modo, aderir. Essa diferenciação entre dimensões dos bens patrimoniais já havia sido feita por Arantes (1999), nos termos de uma distinção entre patrimônio referência (relativo aos sentidos enraizados na vida coletiva) e patrimônio recurso (alegoria em que o signo faz ao referente apenas uma alusão icônica). A mesma diferenciação é reiterada posteriormente em termos de um valor de uso (referente à natureza simbólica) e um valor de troca (referente à natureza alegórica). Em seu aspecto de valor de uso, o bem patrimonial representa um símbolo e é constantemente transformado pelo *“trabalho social de produção simbólica”*. Em seu aspecto de valor de

troca, seria o modo como a “*cultura participa da política de identidade e dos jogos de mercado*” (Arantes, 2001, p. 134)⁴⁸.

Pouco após o início da constituição do patrimônio segundo a noção de referência cultural, Velho (1984) chamava a atenção para a importância adquirida pelo trabalho do antropólogo, em vista de sua experiência em lidar com o outro. Ao antropólogo caberia o esforço interpretativo, apreender como diferentes grupos sociais percebem e representam o que definimos como patrimônio, e a procura por estabelecer pontes entre códigos e sistemas de valores existentes em uma sociedade complexa e moderna. Embora a orientação de descentrar a constituição do patrimônio esteja atualmente bem estabelecida, resta certa indefinição acerca dos processos porque o pretendido deslocamento de perspectiva ou a consideração a perspectivas outras devem se processar.

No que diz respeito “*aos múltiplos sentidos que a vida social constrói*” ou aos “*sentidos enraizados na vida coletiva*”, acionados, em geral, de modo inconsciente, pelos indivíduos, sujeitos, agentes ou atores sociais⁴⁹, é ao menos de se esperar que deva caber ao antropólogo apreender e descrever os fenômenos sociais – conhecimentos, práticas, expressões, valores – em seus contextos de ocorrência e segundo a lógica e dinâmica que lhe sejam inerentes, sendo necessário perguntar em que medida é possível a uma política de patrimônio abarcá-los.

No que diz respeito à “*natureza alegórica*” ou sentido de patrimônio associado a um bem cultural, podemos imaginar alguns diferentes processos para sua apreensão: i) um profissional especializado (preferencialmente um antropólogo) procura compreender o que seria, para um dado grupo social, um equivalente para a categoria de patrimônio, e então, apoiado em um sistema classificatório nativo, indica as práticas culturais que possuem valor diferenciado. Está suposta, nesse caso, a universalidade da categoria de patrimônio cultural. Gonçalves (2003) sugere que o patrimônio cultural como categoria de pensamento está também presente em sistemas de pensamento não modernos ou tradicionais; ii) profissionais especializados (antropólogos ou não) prevendo instâncias de participação, (determinadas por normativas da

⁴⁸ Essas diferenciações estabelecidas por Arantes (1999, 2000 e 2001) são destacadas em Tamaso (2005).

⁴⁹ Os termos indivíduo, sujeito, agente ou ator são empregados correntemente na descrição e análise dos fenômenos sociais percebidos de modo dinâmico, quer dizer, em abordagens que não dissociam estrutura e processo. Em princípio, o termo indivíduo remete a abordagens informadas pela teoria liberal, em que este é percebido na relação com a sociedade, de que seria a unidade irredutível. O termo sujeito destaca a dimensão de subjetividade desses indivíduos. O termo agente enfatiza o papel da ação nos processos de transformação social. E o termo ator a dimensão performativa da ação.

política de valorização e promoção do patrimônio imaterial e indicadas na metodologia Inrc), indica os traços culturais a que estão associados sentidos de identidade (pertencimento e diferenciação) sejam por um dado grupo ou para uma unidade política e territorial (localidade, município, estado, país etc); iii) a partir do momento em que se olha para a cultura enquanto patrimônio cultural um processo social é instaurado, então, como parte dele, são criados espaços e mecanismos a fim de que, na interlocução entre agentes e agências variados, em um processo por definição reflexivo, os grupos sociais produzam e indiquem o valor e sentido de patrimônio atribuídos aos bens culturais.

Em todas essas possibilidades será inevitável o enfrentamento de ao menos três tipos de problemas: o primeiro diz respeito à natureza do grupo social - os grupos se constituem pelo compartilhamento de experiências, por solidariedade, representação de uma origem comum, para a disputa de bens escassos? Há algum tipo de fixidez em seus contornos ou sua permanência só é estabelecida na relação com o Estado?; o segundo, desdobramento do primeiro, diz respeito à acepção de identidade com que se irá trabalhar; o terceiro, à heterogeneidade interna aos grupos sociais, com seus integrantes apresentando inserções específicas (de onde os sentidos variados e transitórios que serão atribuídos aos elementos culturais) e múltiplos pertencimentos a unidades que apresentam diferentes intersecções e sobreposições.

A constituição do patrimônio cultural de natureza imaterial segundo o princípio de atribuição de valor por diferentes sujeitos e grupos sociais se dá em meio a conflitos de diferentes ordens, sobre a construção das identidades, dos símbolos e do acesso a determinados bens culturais. Os processos de interação em que se inscrevem a constituição do patrimônio cultural de natureza imaterial é bem sintetizado por Tamaso (2005)

“O desafio que está sendo imposto no momento é aquele de refletir sobre a relação entre vários atores sociais – entre o antropólogo inventariante e o grupo portador do bem cultural; entre o grupo portador do bem cultural e as instituições públicas de preservação; as relações internas ao próprio grupo; as relações entre o antropólogo inventariante e as instituições preservacionistas; entre os antropólogos e os programas de pós-graduação em “gestão dos bens culturais”; entre os antropólogos inventariantes e a academia – no que concerne às estruturas hierarquizadas de saber e poder,

tanto no corpo do Estado quanto nas universidades e instituições financiadoras de pesquisa”.

São inúmeras as indagações que a constituição descentrada do patrimônio acabam por suscitar: através de que mecanismos e processos se dá a apreensão dos sentidos e do sentido patrimonial atribuídos aos bens culturais, ou a indicação dos bens culturais, que, dotados de valor diferenciado, devem ser patrimonializados? De que modo a constituição do patrimônio cultural se inscreve em processos sociais concretos? Que grupos sociais o patrimônio cultural de natureza imaterial possibilita valorizar? Que sujeitos sociais, ou agentes e agências, dela participam, como e com base em que interesses? Que efeitos a patrimonialização de bens culturais acarreta? Que tipos de associação entre patrimônio e identidade podem ser observadas? É possível pensar em termos de representatividade, sejam dos agentes sociais que tomam parte no processo em nome dos grupos, sejam dos grupos na constituição de um patrimônio cultural que se quer representativo da heterogeneidade interna do país?

A diferenciação entre a atribuição de sentido e sentido patrimonial parece central para pensar os processos sobre os quais a patrimonialização de bens culturais de natureza imaterial incide ou integra. Mas sobre qual dessas dimensões dos bens culturais a política de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial se propõe a incidir, e como uma e outra estão inter-relacionadas?

3.2 Interação social: entre formação do sentido e enunciação de identidades

A noção de interação social se coloca para a antropologia, sobretudo, a partir da década de 1970. Uma série de acontecimentos transcorridos nas décadas anteriores - a crescente mundialização da economia; o transnacionalismo associado ao fortalecimento dos organismos de cooperação internacional como a ONU e suas sucursais; o aparecimento de reivindicações das minorias etnolinguísticas no interior das grandes potências nacionais; as guerras de descolonização e a emancipação de colônias na África e na Ásia e a intensificação dos fluxos migratórios, com imigrantes das ex-colônias mudando para as antigas metrópoles em busca de melhores condições de vida - haviam incidido sobre alguns dos pilares sobre os quais a antropologia se constituiu, como o distanciamento geográfico das populações estudadas, de

que se retirava a prerrogativa de objetividade, e a correspondência entre cultura ou sociedade, povo e território, pondo em cheque a possibilidade mesma de sua continuidade.

Em diversos campos - filosofia, lingüística, história - a autoconsciência acerca das implicações do ponto de vista do autor sobre o conhecimento produzido instaurou uma crise das representações e induziu à procura pela elaboração de modelos pautados pela intersubjetividade, que possibilitassem levar em consideração o sujeito e a história. Já não se podia pensar em culturas ou sociedades nitidamente distintas, passando-se a percebê-las como sistemas abertos, coexistentes, com graus variados de interpenetração. Na antropologia essa discussão se expressou na revisão de um dos principais dualismos que marcaram o desenvolvimento da disciplina, a contraposição indivíduo/ sociedade. O desafio passou a estar em perceber um e outro dos elementos desse par dicotômico no interior de uma tensão dialética, em que se condicionam e modificam mutuamente. Não bastava apreender e descrever as estruturas subjacentes, a norma, fazia-se necessário vê-los em funcionamento, entender de que modo eram mobilizados em situações concretas, e, assim, como se transformavam.

3.2.1 Patrimônio referência: dos múltiplos sentidos que a vida social constrói

Na antropologia diferentes modelos de análise foram propostos, no sentido de conciliar os esquemas preexistentes aos indivíduos e que, por eles internalizados, informam sua apreensão do mundo e definem disposições para a ação, tendendo, desse modo, à reprodução; e a mobilização desses esquemas pelos indivíduos em contextos definidos, segundo inserções e interesses variados, de modo que através da ação esses esquemas se atualizam e modificam. A busca por modelos de apreensão do social que levassem em conta a intensificação da interação entre diferentes grupos ou sociedades (já não mais pensados em termos de totalidade ou fechamento) e que possibilitassem a consideração às agências individuais e a sua incidência sobre os processos de mudança social, trouxe para o interior da antropologia o entendimento de que os significados são produzidos na relação estabelecida entre indivíduos nos processos sociais, levando a uma tendência à ênfase nos contextos para sua interpretação.

Entre os autores que abordaram a formação dos significados ou dos sentidos nos processos de interação social, possibilitando apreender a cultura em termos dinâmicos, podemos citar:

Blumer (1969), retomando proposições do interacionismo simbólico, selecionou três premissas básicas que buscavam ampliar a compreensão usual do que é a motivação, a tradição e suas transformações: 1. "Os seres humanos agem em relação às coisas com base nos significados que eles atribuem a essas coisas"; 2. "O significado de tais coisas é derivado de, ou é anterior à interação social que uns têm com outros e com a sociedade"; 3. "Esses significados são controlados em, e modificados por, um processo interpretativo usado pelas pessoas interagindo entre si e com as coisas que elas encontram (em função do consenso que, no mínimo, torna a comunicação possível)".

Inicialmente influenciado por Talcot Parsons, de que depois se afastou se aproximando de uma abordagem mais culturalista e interpretativa, Geertz (1978) enfatizou seu interesse nos significados, definindo o símbolo como "*qualquer objeto, fato, qualidade ou relação que sirva como veículo de um conceito*". A cultura não pode ser definida, localizada, mas pode ser apreendida nos significados produzidos e compartilhados publicamente. Em acordo com o autor as pessoas agem com base nos significado que as coisas têm para elas, esses significados são produzidos na interação social e modificados através dos processos de interpretação.

Para Sahlins (1992), interessado em repensar as relações entre antropologia e história, uma possível teoria da história poderia ser traçada na relação entre estrutura e evento, por meio da qual a transformação de uma cultura seria ao mesmo tempo um modo de sua reprodução. No evento, os sujeitos envolvidos interpretariam os signos culturais em acordo com compreensões pré-existentes da vida cultural, mas também segundo inserções sociais específicas e interesses particulares. Perante circunstâncias contingentes que não se ajustariam completamente à ordem cultural conhecida, as ações criativas dos sujeitos históricos levariam ao reposicionamento dos signos culturais ou uma mudança sistêmica, e assim à atualização e transformação da estrutura social.

A leitura antropológica da história realizada por Sahlins se apóia em conceitos por ele propostos: eventos seriam acontecimentos significados pelos sujeitos segundo esquemas conhecidos que, ao serem assimilados pela estrutura, passariam a ser dotados de eficácia história; as estruturas prescritivas diriam respeito à tendência de sedimentação das relações estruturais com base nas ações pragmáticas e as estruturas performativas à tendência de uma determinação a priori das ações, estando relacionadas às diferentes maneiras porque as

sociedades lidariam com a mudança; e a estrutura da conjuntura pode ser entendida como uma dialética em que *“impulsionado por desconformidades entre valor convencional e valores intencionais (...) o processo histórico se desdobra num movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática.”* (Sahlins, 2008: 134)

A mudança cultural ou as variações foram pensadas de diferentes maneiras pela antropologia, mas os termos ‘dinâmica’ e ‘processo’ adquiriram destaque por sua utilização em abordagens que apreendem os processos sociais nas tensões e conflitos implicados nas relações e interações sociais entre distintos atores, agentes, indivíduos ou sujeitos. O dinâmico e o processual estão associados, sobretudo, às contribuições de Max Gluckman e à escola de Manchester; Em oposição a interpretações a que chamaram “culturalistas”, em que se descreviam povos distintos associando-os a culturas específicas, e para as quais a mudança cultural advinha das culturas em contato umas com as outras, a escola de Manchester defendia a importância de considerar o encontro entre pessoas e grupos em situações concretas. Importante era não a análise das normas e valores, como era então comum, mas a vida social na qual essas normas e valores, freqüentemente contraditórios entre si, eram utilizados de acordo com a racionalidade do agente social em situações sociais concretas (Fry, 2011).

*

Outro aspecto sobre o qual irá incidir na antropologia a interação como um princípio para a apreensão dos fenômenos sociais é a complexidade da inter-relação entre linguagem e significado⁵⁰. Da formação do significado no contexto de interação social participa as inserções sociais específicas dos interlocutores, os interesses, a interpretação, a expectativa em relação à compreensão pelo outro, mas também o gestual, os silêncios, os objetos, entre outros. Para além da norma que regula o uso da língua, o interesse passa a se voltar pelos atos de fala, que são dotados de uma performatividade, os enunciados são dotados de intencionalidade, agencia e eficácia. Da interação lingüística é dito ser dialógica, pautada pela heteroglossia e polifônica. E é a partir desse elementos que a dinamicidade é compreendida.

⁵⁰ A discussão acerca da função referencial da linguagem está relacionada à ampla problemática situada na filosofia sobre a ocorrência de um sentido intrínseco às coisas (aspectos imanentes e transcendentos) e a (im) possibilidade de sua apreensão senão no interior dos esquemas de percepção. Essa discussão se desdobra em indagações voltadas ao modo como os entes participam na conformação desses esquemas, aos elementos que constituem esses modos de percepção (experiência, sentidos etc) e como os entes participam na elaboração desses esquemas (a percepção relaciona os entes de modos variados, podendo estes virem a ser dotados de intencionalidade, agência, eficácia etc). No limite, a realidade em si mesma passa a ser pensada como construída nesses esquemas de percepção, sendo, desse modo, múltipla.

3.2.2 Patrimônio Recurso: do valor ou sentido patrimonial

O valor ou sentido patrimonial atribuído aos bens culturais, como vimos, diz respeito à dimensão alegórica do patrimônio, à designação de identidades de um dado coletivo – grupo social ou o povo correspondente a uma unidade política e territorial definida. Mas em que consistem esses grupos a que o patrimônio cultural irá designar enquanto representativos da diversidade interna constitutiva do país, que passou a ser representado como multicultural e pluriétnico?

Na menção a grupos formadores, a cuja identidade, ação ou memória o patrimônio cultural deveria ser tomado em referência, é provável que se tivesse em mente a vaga e imprecisa clivagem sócio-econômica designada pela idéia de cultura popular, além da clássica tipologia das matrizes formadoras porque a sociedade brasileira tem sido há tempos pensada – índios, africanos e portugueses - ampliada posteriormente para incluir outros grupos de imigrantes (o artigo 215 da Constituição Federal de 1988 sugere isso). Ocorre que, ao menos em princípio, a dita cultura popular não pressupõe a existência de grupos definidos enquanto tal; ao mesmo tempo, a divisão tipológica das matrizes também não define grupos concretos.

Nos dispositivos legais e normativos atinentes à proteção ao patrimônio cultural e à valorização e promoção dos bens culturais de natureza imaterial, a noção de grupo é empregada com frequência, mas sua definição permanece imprecisa. Dos exemplos fornecidos na metodologia Inrc de traços culturais que podem ser indicados enquanto dotados de sentido de patrimônio para os grupo sociais é dito poderem designar a cultura de um estado, de uma cidade, de brasilidade etc.

Acredito que não ocorreria a alguém discordar, em tempos atuais, da natureza construída dos grupos sociais. Então, se a busca por designar a nação em termos de unidade e homogeneidade tornava o patrimônio histórico e artístico em veículo por meio do qual se inventavam tradições e imaginavam comunidades, possibilitando a consolidação dos estados-nacionais, a constituição do patrimônio cultural, no sentido de designar a heterogeneidade e a diversidade constitutiva do país, instaura processos em que os grupos sociais se constituem e são reiterados, adentrando, assim, a seara da etnicidade. As noções de identidade e etnicidade foram elaboradas a fim de explicar a pertença manifesta a grupos sociais definidos.

O fenômeno da identidade e etnicidade, contudo, é também, por sua vez, bastante intrincado, catalisando extensa discussão.

As proposições de Fredrick Barth, que definem que os grupos étnicos devem ser pensados em termos de adscrição, foi referida por alguns autores como a revolução barthiniana e continua ainda hoje orquestrando as problematizações relacionadas à etnicidade. Observando que a despeito dos fluxos e das mudanças as fronteiras persistiam, Barth (1998) deslocou a análise para os processos em que eram geradas e mantidas. O grupo étnico foi por ele definido como um tipo organizacional que faria recurso aos signos culturais para a comunicação da diferença, alçando a etnicidade a fenômeno da ordem da construção e da representação.

Chamando a atenção para um aspecto não explorado por Barth, o de o que distinguiria os grupos étnicos dos demais grupos culturais, Cohen (1974) apontou que a identidade étnica é orientada para o passado e tem sempre uma “aura de filiação”. Eriksen (s/d) observou que fenômenos muito variados seriam agrupados sob os auspícios do termo, e como todos esses fenômenos teriam em comum estarem relacionados ao Estado-Nação, sugere que poderiam ser mais bem precisados se pensados segundo os graus de participação e controle em instituições relacionadas com o Estado e com o mercado.

Discutindo o que define como a passagem da “identidade cultural” para uma “cultura identitária” Agier (2001) expressa preocupação com que o real acabe se esvaindo pela naturalização do fenômeno da identidade enquanto representação. Fenton (2005), considerando os grupos étnicos simultaneamente construídos e reais, seja porque representação produz realidade, seja porque, a despeito das dificuldades para sua definição, é inegável haver algo a ser observado, irá se perguntar: se os grupos são construídos, por quem o são? Por quem são criados os mitos de pertença que sustentam as fronteiras do grupo étnico? E sugere cinco autorias possíveis, apontando para a diversidade de fenômenos amalgamados sob os auspícios do termo: as próprias pessoas que pertencem ao grupo; um “outro” externo ao grupo, a exemplo de um colonizador a que se atribua poder o bastante para instituir o grupo e fazê-lo funcionar; uma elite nos quadros do grupo, responsável pela enunciação da identidade; ou, os grupos se formam como consequência de ações do Estado.

Carneiro da Cunha (2005) propõe que, para além do nível em que as identidades se formam com recurso a traços culturais, há outro, em que esquemas interiorizados organizam a percepção e a ação das pessoas, e a que, a despeito de todas as controvérsias que o termo

suscita, os antropólogos convencionaram chamar cultura. A autora propõe a diferenciação entre dois níveis, um endêmico, outro das relações interétnicas, a que designa respectivamente por cultura e “cultura” – o termo com aspas aludindo a uma meta linguagem, noção reflexiva em que, de certo modo, fala de si mesma.

*

Partindo da distinção estabelecida por Carneiro da Cunha (op cit) entre cultura e “cultura” (em boa medida semelhante à estabelecida por Arantes (op cit) no que diz respeito às dimensões do patrimônio cultural), no que diz respeito à vinculação entre patrimônio e etnicidade a questão seria: ao ser apropriado em processos identitários enquanto “cultura”, qual a incidência do patrimônio sobre a cultura? De que modo, nos processos sociais tomados em questão, cultura e “cultura” estariam inter-relacionadas?

Outra questão relacionada à vinculação entre patrimônio e identidade diz respeito a em que medida a definição de identidades em termos de grupos sociais pode dar conta da heterogeneidade do país em tempos de multiculturalismo. A ideia de representatividade do patrimônio é, possivelmente, mais complicada do que apenas tomar em consideração a diversidade constitutiva do nacional e propor políticas públicas que instrumentalizam as dinâmicas de enunciação étnica. Ainda que o patrimônio cultural viesse a representar um amplo espectro do universo de grupos possíveis (o que supõe a objetivação dos grupos sociais e não é algo simples, tendo em vista toda a tendência à fragmentação) é pertinente refletir em que medida pertencimentos que são, a bem dizer, transitórios e circunstanciais, podem ser tidos como representativos.

3.3 Análise dos dossiês

Para pensar a interação social na análise dos dossiês, com apoio em como essa categoria é construída tanto pela política empreendida pelo Iphan de valorização e promoção do patrimônio imaterial e no arcabouço teórico da antropologia, nos colocamos algumas questões: de que modo se constitui o sentido patrimonial atribuído ao bem cultural? Há uma tentativa de operar um deslocamento de perspectiva na apreensão desse sentido patrimonial? O que seria o sentido patrimonial na acepção dos outros culturais designados? De que modo o observador se posiciona na apreensão desse sentido patrimonial? A percepção do outro se dá

segundo questões e categorias preestabelecidas (o narrador é onisciente/ presença escamoteada ou o ponto de vista do autor é explicitado/ narração em primeira pessoa), há a tentativa de percepção do outro em seus próprios termos (por que mecanismos?) ou apenas a fala do outro é reportada, em uma tentativa de subsumir com a observação?). São considerados os contextos em que os sentidos adquirem contornos? São consideradas as inserções individuais e sua incidência sobre a enunciação?

Uma vez que a indicação de um dado bem cultural, ou mesmo de um dado grupo social ou região tenham sido indicadas, como proceder ao deslocamento de perspectiva almejado. Faz diferença definir a entrada principal pelo grupo, pelo território ou pelo bem cultural? Que apropriações têm sido feitas pelos diferentes coletivos e que tipo de grupos identitários têm sido capaz de mobilizar. Ou, ainda, qual seu efeito sobre a fixação de fronteiras e que impactos tal fixação teria ou não acarretado sobre os modos de vida das populações? Embora a questão da vinculação dos bens à identidade nacional e/ou às identidades políticas dos diferentes estados possa parecer evidente, já que é, em princípio, o cerne da política, nem sempre essa associação é mencionada nos dossiês e entendo ser esse um silêncio bastante significativo.

Embora as políticas de proteção ao Patrimônio Cultural dito de natureza imaterial apresentem uma acepção da cultura enquanto processual e dinâmica, observa-se que opera uma objetificação ou materialização da cultura, ao incidir sobre, ao promover ou ao ser apropriada em dinâmicas identitárias. Mas a associação entre grupos culturais e bens que lhes sejam representativos não é precisamente o oposto de uma abordagem da cultura enquanto processo?

Em que incide a mudança e o que a impulsiona. O sentido de continuidade com que a política de proteção ao patrimônio imaterial trabalha é pensado com referência ao bem cultural, sendo solicitada na elaboração do dossiê a descrição dos processos de mudança porque o bem tenha passado e os fatores de risco que sobre ele incidem. Então, como o bem cultural aparece em relação a outros aspectos de seu contexto? Como são percebidos os efeitos das mudanças que sobre ele incidiram? Porque o risco a sua continuidade se configura como um problema? Como é pensada a participação dos agentes / atores/ sujeitos indivíduo nesse processo?

Em que consiste o bem cultural na relação com o grupo. Nos dispositivos que regem a política de proteção ao patrimônio imaterial o destaque é dado sempre ao bem cultural. Então, como é pensado o grupo na elaboração dos dossiês que instrumentalizam o processo de Registro? Há casos em que, na descrição do bem cultural, o argumento acaba por destacar o grupo como unidade? Nesse caso, como é pensada a relação dentro /fora? Que aspectos são priorizados?

3.3.1 Cachoeira de Iauaretê Lugares sagrados dos povos indígenas do alto Uaupés

“Lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri, localizado no alto Rio Negro, distrito de Iauaretê, ou Cachoeira da Onça, corresponde a um lugar de referência fundamental para os povos indígenas que habitam a região banhada pelos rios Uaupés e Papuri, reunidos em dez comunidades, multiculturais na maioria, compostas pelas etnias de filiação lingüística Tukano Oriental, Aruaque e Maku. Várias das pedras, lajes, ilhas e Paranás da Cachoeira de Iauaretê simbolizam episódios de guerras, perseguições, mortes e alianças descritos nos mitos de origem e nas narrativas históricas destes povos. Para eles a cachoeira de Iauaretê é seu Lugar Sagrado, onde está marcada a história de sua origem e fixação nessa região, assim como a história do estabelecimento das relações de afinidade que vem permitindo, até hoje, a convivência e o compartilhamento de padrões culturais, as quatorze etnias presentes nessa região Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Katapanã, Kubeo, Makuna, MiritiTapuya, PiraTapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuca e Wanano encontram-se articuladas em uma rede de trocas e identificadas no que diz respeito à cultura material, à organização social e à visão de mundo. É nesse contexto mais amplo que se insere a Cachoeira de Iauaretê: além de sua natureza geográfica, constrói-se ali uma paisagem cultural constituída por lugares sagrados, assim considerados pela densidade de sentidos que os mitos lhe conferem. Como depositária de referências políticas e socioeconômicas, a Cachoeira de Iauaretê expressa espacialmente uma hierarquia fortemente marcada na região de fundamental importância na organização das diferenças e da diversidade ali presentes. Hierarquia que, por sua vez, está referenciada nos

mitos, nos ritos e narrativas históricas, os quais especificam as origens e fixação de cada etnia, definem territórios, atribuem significados, revelam códigos de manejo social, econômico, político, social e fundiário, e definem os parâmetros de interação e de convivência social entre elas. Os moradores indígenas da localidade destacavam vários pontos no conjunto das pedras da Cachoeira de Iauaretê e suas mediações, locais onde ocorreram fatos marcantes relacionados à criação da humanidade e ao surgimento de suas respectivas etnias. Esses lugares remetem à criação das plantas, dos animais e de tudo que seria necessário à vida no local e à sobrevivência dos descendentes dos primeiros ancestrais. No processo de Registro estão documentados dezessete desses pontos de referência da Cachoeira de Iauaretê, testemunhos fundamentais da fixação desses grupos naquele território”. (Iphan, 2006)

A Cachoeira de Iauaretê – lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri tornou-se Patrimônio Cultural do Brasil em agosto de 2006, tendo sido o primeiro bem imaterial a ser inscrito no Livro dos Lugares do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. O dossiê de Registro chama a atenção por ser todo elaborado adotando como fio condutor o processo de interação social através do qual a cachoeira de Iauaretê foi adquirindo sentido patrimonial, no agenciamento das possibilidades abertas pela política de valorização e promoção do patrimônio imaterial, inscrita no contexto das relações estabelecidas na região do Uaupés, dos índios entre si e desses com os não índios. É como parte desse processo de interação social que a cachoeira de Iauaretê se constituiu enquanto bem cultural.

O processo que levou ao Registro teve início com a promoção pelo Iphan (DPI e Superintendência do Iphan no Amazonas) de uma reunião com os povos do rio Negro para apresentação da recém criada política de valorização e promoção do patrimônio imaterial. O Iphan buscava experimentar a adequação do INRC e do instrumento Registro para a gestão do patrimônio cultural de populações indígenas, tendo a região do rio Negro sido escolhida por apresentar uma população indígena de aproximadamente 40.000 pessoas, distribuídas em mais de vinte grupos indígenas distintos. Contribuiu para a escolha a ocorrência da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), referência do movimento indígena no

contexto amazônico, que contava com uma parceria consolidada com o Instituto Socioambiental (ISA). (Gitta, 2005).

Essa primeira reunião aconteceu em maio de 2004, na sede da FOIRN, no município de São Gabriel da Cachoeira/AM. Na ocasião os instrumentos da recente política de valorização e promoção do patrimônio imaterial foram apresentados por técnicas do DPI/ Iphan aos representantes indígenas presentes: Tukanos da Escola Yurupi (Médio rio Tiquié), Tuiuka da Escola Utapinoponã (Alto Rio Tiquié); Baniwa da Escola Pamalí (Alto Rio Içana); além dos Tariano do clã Koivathe. O dossiê esclarece que por se tratar de reunião sobre “cultura” foram convidados a participar representantes de grupos indígenas que já desenvolviam atividades definidas como ‘de revitalização cultural’.

Quatro meses após a reunião os representantes Tariano que dela haviam participado enviaram ao Iphan o recado de que tinham refletido e gostariam de registrar no Livro dos Lugares os lugares sagrados tariano. A importância de tais lugares seria devida “*à antiga história de seu ancestral mítico, que, na tentativa de se livrar da devoração por uma “gente-onça”, dera origem, em sucessivas transformações, a algumas das pedras da Cachoeira de Iauaretê*”. Propunham a realização de documentação audiovisual das explicações dos significados embutidos em certas formações rochosas de sua área tradicional de ocupação. A proposta apresentada pelos Tariano foi recebida com entusiasmo pelo Iphan, que logo providenciou uma incursão à área, com o fim de percorrer a cachoeira de Iauaretê e dar início à documentação das narrativas.

Ao tomar conhecimento da demanda Tariano, os Tukano encaminharam um documento apontando que a cachoeira de Iauaretê dizia respeito a todos os povos do Uaupés, e reivindicando a ampliação da abrangência do registro. A reação dos Tukano teria possibilitado a compreensão de que a vontade apresentada pelos Tariano de ver reconhecidos e documentados seus lugares sagrados deveria ser entendida no contexto local das relações intergrupos, no interior de um quadro de crescimento demográfico excessivo, que acarretava conflitos pelo acesso às áreas de plantio e de pesca e a dificuldade de dar a conhecer aos jovens o mapa das relações sociais, a fim de assegurar a observância do princípio de exogamia lingüística porque essas relações são regidas. Através da narrativa do mito da história dos diroá, seres míticos associados ao sangue do Trovão, os Tariano fundamentavam a reivindicação de serem reconhecidos como “moradores verdadeiros” de Iauaretê.

O agenciamento da política de patrimônio imaterial pelos Tariano teria desencadeado uma dinâmica de contraposições de versões de mitos, através da qual os diferentes grupos apresentaram narrativas, demonstrando seu conhecimento e vinculação com o território. Essa dinâmica de contraposições, em acordo com o que é apontado, seria semelhante “às *disputas verbais e diálogos cerimoniais que cadenciam os dabucuris*”, sistema tradicional de política praticado entre os grupos indígenas da região.

Por fim a cachoeira de Iauaretê foi registrada a partir dos mitos Tariano, mas tendo como referência todos os povos dos rios Papuri e Uaupés.

*

Um dos aspectos que chama a atenção no processo é a definição de mito utilizada.

“Mitos e histórias são, assim, a base sobre a qual relações políticas entre povos aparentados são estabelecidas ao longo do tempo. Essas relações envolvem disputas em torno de posições hierárquicas e recursos simbólicos e materiais, de forma que sua atualização constante enseja uma espécie de diplomacia narrativa, cujas convenções específicas permitem resolver questões políticas. Nesse processo, há conhecimentos necessariamente compartilhados e outros restritos a especialistas e grupos específicos. Se há um fundo comum de onde emanam princípios gerais e compartilhados, há, por outro lado, diferentes formas de tematiza-los por meio dos relatos acerca da origem do universo e da humanidade. A essas se articulam várias outras histórias particularizadas, nas quais se buscam afirmar posições e prerrogativas virtuais” (p. 17)

Cabe perguntar se o procedimento de georeferenciamento dos lugares mencionados e a transcrição dos mitos narrados como se conformassem um todo único, próprios a determinações administrativas da política, são compatíveis com essa definição.

*

A relação com o estado, que estabelece o grupo enquanto grupo étnico, é acionada para o solucionamento de conflitos locais intergrupos. A menção aos mitos como forma de

conhecimento, modelo explicativo, acionado nos processos de interação, aponta para a existência da diferença, mas da diferença que se processa em um dado código compartilhado.

“Assim, para que se torne eficaz, o conhecimento precisa ser em parte compartilhado; para que, daí, cada parte e cada coletivo possa se constituir como tal e participar da extensa rede de trocas que caracteriza o sistema social do Uaupés” (p. 18)

*

O projeto de identificação dos lugares sagrados dos povos do alto rio Negro é um exemplo bastante interessante de apropriação da política no contexto das relações interétnicas locais, que resultou no Registro da Cachoeira de Iauaretê. O caso da Cachoeira de Iauaretê é um exemplo de experiência em que, não apenas a proposta de Registro de um dado bem parte da população interessada (o que não se verifica na maior parte dos casos de Registro), como é feito na perspectiva de atribuição de sentido e de valor pelo grupo, sem perder de vista que esse sentido não é intrínseco ao bem, é contextual, e sem perder de vista também que está inscrito nos modelos duradouros internalizados acionados em caráter dinâmico nos contextos que se colocam.

Em acordo com os limites desse trabalho sugiro que, talvez, um caminho para pensar a representatividade do patrimônio cultural possa ser enquanto alegoria das interações, antes que de identidade. O patrimônio imaterial não deve ser pensado como voltado a reconhecer identidades essenciais ou verdadeiras existentes no mundo. Pensá-lo enquanto processual e dinâmico não é descrever uma dada expressão cultural, que se busca valorar, segundo as transformações porque tenha passado no decurso do tempo, o que seria continuar atuando sob a lógica do produto. A abordagem processual do patrimônio cultural diz respeito à compreensão desse processo permanente de construção que o patrimônio integra como um vetor. É na prática que a objetiva, porém, que os sentidos adquiridos pela política devem ser observados.

4.0 REFLEXIVIDADE

A percepção de que a representação sobre o social que se processa na produção de uma memória coletiva possui efeitos concretos sobre os processos sociais e sobre a vida dos sujeitos que deles participam introduziu uma dimensão ética na constituição do patrimônio, um sentido de responsabilidade, de modo que esta passou a ser subscrita, em diferentes sentidos, por um princípio de reflexividade. Aplicada à prática de constituição do patrimônio cultural, reflexividade, assim compreendida, situa a agência de técnicos e pesquisadores nos processos sociais que a patrimonialização de bens culturais integra ou sobre os quais incide.

A reflexividade, em acordo com Giddens (1991) é uma das características da modernidade e diz respeito ao modo como essa se relaciona com a tradição. Para esse autor a reflexividade é uma das características definidoras de toda ação humana, uma vez que os seres humanos se mantêm em contato com as bases do que fazem como parte integrante do fazer, o que denomina “*monitoração reflexiva da ação*”. Em uma cultura orientada pela tradição o passado funcionaria como baliza, inserindo as experiências no interior da continuidade passado, presente e futuro. Na modernidade a reflexividade teria passado à base da reprodução do sistema, pensamento e ação estando permanentemente refratados entre si. Não se sanciona uma prática por ela ser tradicional, o que ‘foi feito antes’ é reiterado apenas na medida em que pode ser defendido à luz do conhecimento comprovado. Para o autor “*a tradição justificada é tradição falsificada e recebe sua identidade apenas da reflexividade do moderno*”. Ele considera que há dois sentidos a serem destacados no pensamento social reflexivo, a reflexão e a metareflexão como substrato da ação, de onde a representação sobre o passado, orientada pela, e para, a intervenção sobre o futuro.

Nos modelos adotados para a descrição dos bens culturais, o modo porque se articula tradição e transformação, quer dizer, porque se apreende a dinâmica cultural, incidem sobre os processos sociais que representam e que passam a integrar. Então, de que modo se dá essa representação sobre o tradicional? De que modo o tradicional é acionado em propostas de intervenção que participam de processos sociais inscritos na modernidade (ou pós-modernidade), quer dizer, como aparece equacionada na conformação dos discursos sobre os bens culturais a tensão continuidade/ transformação? Tendo em vista que a ação de

patrimônio tanto integra as dinâmicas locais como sobre elas incide, de que modo um sentido de consequência informa a constituição desses discursos e as proposições que nos são apresentadas?

4.1 Dizer através do tempo

O Brasil é signatário dos dois principais documentos atinentes ao patrimônio imaterial promulgados pela Unesco - a *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* (1989) e a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* (2003). No texto da *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* alguns pontos foram revistos em relação ao documento anterior, dentre os quais o desaparecimento da expressão “*cultura tradicional e popular*”. A definição de patrimônio imaterial que nos é apresentada pela *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* introduz a tensão entre continuidade e transformação, intrínseca a uma acepção dinâmica de patrimônio imaterial.

Na política brasileira de valorização e promoção do patrimônio imaterial, uma disposição de não associação entre patrimônio imaterial e o *popular e tradicional* já estava colocada no *Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial* (IPHAN, 2006), por exemplo, quando do registro das discussões estabelecidas em torno da adoção de um nome para a nova categoria de patrimônio cultural e o porquê da opção por *patrimônio imaterial*. O relatório explica terem sido aventadas as expressões mais utilizadas “*patrimônio intangível*”, “*patrimônio imaterial*”, “*cultura tradicional e popular*” e “*patrimônio oral*” todas tendo sido consideradas problemáticas e simplificadoras. A expressão “*cultura popular e tradicional*” foi recusada por possibilitar “*interpretação que tende a excluir expressões contemporâneas*” e por “*conduzir a um entendimento restrito*”, vinculando o patrimônio “*a critérios rígidos de temporalidade, classe social e autenticidade*”.

O decreto 3551/2000 estabelece como critério para a inscrição pelo Iphan de um bem cultural em um dos livros de Registro do patrimônio imaterial sua “*referência à continuidade histórica e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira*”. (grifo meu)

Na Resolução Iphan 001/2006 pela primeira vez é explicitada uma definição para os *bens culturais de natureza imaterial*, objetos de proteção do PNPI:

“criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social”.

Se o *processual* e o *dinâmico* são incorporados à definição apresentada, essa aparece também associada explicitamente ao tradicional, tomando-se tradição

“no seu sentido etimológico de “dizer através do tempo”, significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado”

Em acordo com o que já estava posto no *Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial* (IPHAN, *op cit*) e no Dec. 3551/2000, para a substituição da noção de autenticidade é proposta a de continuidade histórica, percebida através do apontamento das características essenciais das manifestações culturais, de sua manutenção através do tempo e da tradição à qual se vinculam. O reconhecimento da dinâmica de transformação dos bens imateriais leva à proposição de que as manifestações culturais sejam acompanhadas para avaliação de sua permanência e documentação das transformações e interferências em sua trajetória.

Vemos, então, que, se a expressão *“popular e tradicional”* foi recusada para a definição de expressões culturais para cujo reconhecimento se buscou mecanismos desde a *Convenção para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural* (Unesco, 1972), a vinculação do patrimônio imaterial com a tradição está bem estabelecida. O que se estaria recusando seria o termo enquanto adjetivação? Seja como for, uma série de pontos permanecem vagos, mesmo ante a premissa da complementaridade entre continuidade e dinâmica como intrínsecos à natureza dessa nova modalidade de patrimônio, levando a perguntas tais como:

Com apoio em que modelo temporal, ou que recorte, a “continuidade histórica” de um bem cultural é definida? A vinculação do patrimônio imaterial com a noção de tradição restringe a proposição de que o principal critério para a indicação de bens seja sua representatividade,

sua capacidade de designar e produzir identidade e/ou pertencimento⁵¹. Se devem se dar a partir de uma vinculação com o passado, que tipo de identidades e/ou pertencimentos o patrimônio imaterial poderá designar? Em que incide a mudança e o que a impulsiona?

4.2 A responsabilidade social de pesquisadores e técnicos

Podemos dizer que um sentido de consequência está no próprio advento da prática de constituição e de preservação dos patrimônios históricos e artísticos e culturais.

São muitos os efeitos imprevistos que podem decorrer da implantação da política de proteção ao patrimônio cultural. No que diz respeito ao patrimônio material, entre os mais apontados e discutidos estão: a gentrificação⁵²; o efeito de exclusão que a seleção de bens culturais representativos, acarreta; a não correspondência entre o valor atribuído aos bens culturais pelo grupo portador e pelas instituições oficiais de preservação (o que faz com que, algumas vezes, a população seja alijada dos usos associados aos significados que atribuem a bens móveis e imóveis); a hierarquização, pela prática de constituição e preservação do patrimônio, de valores e significados. Para o patrimônio imaterial temos: o estímulo de práticas que valorizem sobremaneira o aspecto alegórico dos bens de natureza imaterial; a mercantilização das culturas populares e tradicionais, tornadas patrimônio e associadas à exploração turística (de que se reconhece a ambivalência); embora seja prevista a participação de integrantes dos grupos a que os bens culturais estão relacionados, a clivagem interna desses grupos põe em questão sua representatividade; preocupação de que a agência não esteja efetivamente

⁵¹ Tamaso (2002), discutindo a relação estabelecida pelos moradores locais com dois bens culturais destacados pelos INRC em Goiás Velho, a casa de Cora Coralina e a Procissão do Fogaréu, põe em questão a efetividades da orientação de que os bens tornados patrimônio cultural sejam os que são dotados de um sentido de referência. Chama a atenção também para um aspecto que já havia sido apontado por Handler (2002), acerca da primeira lista da proclamação pela Unesco do OPPOIH, um favorecimento das expressões folclóricas e tidas como marginais em detrimento dos fenômenos sociais eruditos ou da cultura de massa (*apud* Tamaso, *op cit*). Por fim chama a atenção para o modo como a influência política dos proponentes interfere na indicação e no reconhecimento do valor patrimonial de bens imateriais. Embora a associação com o popular não seja, em princípio, uma condição para a valoração de bens como patrimônio cultural de natureza imaterial, entendimento expressado claramente em diferentes lugares (Iphan, 2000: 130/2001), na prática brasileira de constituição do patrimônio essa associação tem sido sempre reiterada.

⁵² Aumento do valor imobiliário decorrente de empreendimentos públicos ou privados na urbanização de algumas áreas, dentre os quais se incluem as ações de patrimonialização e restauração de bens imóveis e de recuperação de seu entorno, o que acarreta a mudança dos moradores originais e a reocupação por novos moradores, que imprimem aos bens ao espaço novos usos e valores simbólicos. substituição de destinatários / benefício da restauração

depositada sobre os praticantes do bem cultural, mas sobre outros sujeitos sociais; (Tamaso, 2002).

.Esse sentido de consequência é observado na Metodologia Inrc/ Iphan, como se observa no trecho a seguir:

“Finalmente, há um desafio de natureza política a ser contemplado, que põe em evidência o tema da responsabilidade social de pesquisadores e técnicos. (...) Assim, em última instância, o INRC deverá ter efeitos sobre o processo social e político pelo qual se forma, legitima-se e dá-se publicidade ao patrimônio cultural, com consequências para a formação e reconfiguração das identidades dos grupos e categorias sociais envolvidas. A reflexividade do inventário poderá, assim, criar impactos sobre estratégias políticas e de mercado associadas ao patrimônio nos meios sociais envolvidos. Essa possibilidade coloca um alerta sobre o processo de escolha dos objetos que deverão ser incluídos nos repertórios culturais e as consequências práticas dessas decisões” (Iphan, 2000: 5)

Mas em que medida se torna também meta-reflexão? Em que medida é possível à prática de constituição e proteção do patrimônio incorporar a percepção dos possíveis efeitos que dela poderão vir a ocorrer? E, ainda, em que medida essa prática de constituição do patrimônio, e de sua preservação, valorização e promoção procuram incorporar o que seria uma reflexividade própria à antropologia? - em termos gerais a percepção de que a apreensão sobre o outro se dá apenas enquanto representação, de modo que, em vista dessa meta-reflexão, se passa a buscar representar o outro a partir de suas representações sobre si, que passa por compreender com base em que elementos essa reflexão sobre si é elaborada, as questões de ordem filosófica que o outro se coloca, e como esse outro define seus próprios outros.

4.3 O pensamento social reflexivo

A categoria reflexividade está associada ao princípio da imprevisibilidade. Na antropologia, se liga ao par dicotômico tradicional / moderno (para cuja superação tem sido proposta a noção de simetria). O princípio de reflexividade no fazer antropológico tornou-se central, sobretudo, a partir das décadas de 1970 e 1980, em que o problema da autoridade narrativa passou a ser discutido por muitos autores, que se dedicaram a repensar o modo de produção dos textos etnográficos. As etnografias seriam também “textos” ou “artefatos literários”, com que os antropólogos produzem ou inventam realidades etnográficas enquanto totalidades coerentes. (Clifford, 1988; Geertz, 1988, 1982; Clifford e Marcus, 1986). Nesses trabalhos, chama-se a atenção para que na antropologia produzida até então o antropólogo aparecia como um narrador não situado, cujo papel seria o de descrever e analisar fatos etnográficos.

Uma reflexão sobre os rumos tomados pela antropologia e algumas tendências associadas ao pós-modernismo é feita por Strathern (2013), que se interroga sobre os mecanismos textuais que permitem aos antropólogos construir os contextos de sua autolegitimação, sobre o modo como “*representam o que fazem, o que dizem que estão escrevendo e quais os propósitos da comunicação*” (*op cit*: 66). Ela aponta para as implicações políticas das formas de escrita antropológica. Não seria o bastante apontar que os contextos são construídos pela escrita, sendo preciso compreender também o que está em jogo nesse processo de elaboração e em nome de quais interesses um determinado autor produz suas etnografias. No jogo com os contextos operado pela antropologia seria necessário ter clareza sobre o contexto de produção etnográfica e sobre o grupo de interesse em que o antropólogo se situa. Essa clareza é o que possibilita que, embora os objetivos possam ser percebidos de formas diversas, a pesquisa pode ser ao final representada como livre de molduras por um conjunto especial de interesses sociais.

4.4 Análise dos dossiês

A análise dos dossiês segundo o modo como a categoria ‘reflexividade’ se inscreve na prática de constituição do patrimônio cultural de natureza imaterial a partir da contribuição dos antropólogos que se dá na elaboração dos dossiês que instruem tecnicamente os processos

administrativos para o Registro de bens imateriais como Patrimônio Cultural do Brasil foi orientada por algumas perguntas: de que modo a antevisão dos efeitos orienta as posições epistemológicas e proposições metodológicas e a conformação de uma prática; de que modo está prevista na elaboração dos dossiês uma preocupação ética com a representação que é feita sobre o outro?; De que modo o tradicional é acionado em propostas de intervenção que participam de processos sociais inscritos na modernidade (ou pós-modernidade), quer dizer, como aparece equacionada na conformação dos discursos sobre os bens culturais a tensão continuidade/ transformação?

4.4.1 O Complexo cultural do Bumba meu boi do Maranhão

O Bumba meu boi é uma festa tradicional que acontece em todo o estado do Maranhão no nordeste do Brasil. Frequentemente definido como um folguedo popular, o Bumba meu boi extrapola o aspecto lúdico de um folguedo para fazer sentido como uma grande celebração em cujo centro gravitacional se encontra o boi, o seu ciclo vital e o universo místico religioso no qual está inserido, Profundamente enraizado no cristianismo e, em especial, no catolicismo popular, o Bumba meu boi envolve a devoção aos santos juninos São João, São Pedro e São Marçal, que mobilizam promessas e marcam algumas datas comemorativas da festa. Os cultos religiosos afrobrasileiros do Maranhão, como o Tambor de Mina e o Terecô, também estão presentes nessa celebração pela obrigação espiritual dos filhos de santo desses cultos com seus encantados, que requisitam um boi para se divertir. O Bumba meu boi do Maranhão comporta diversos estilos de brincar sem que, contudo, se tornem manifestações distintas. Cinco desses estilos recebem a denominação de sotaques da Baixada, de Matraca, de Zabumba, de Costa de mão e de Orquestra, nos quais estão agrupados bois que apresentam similaridades na dança, música, personagens e indumentária. No entanto, esses estilos não são os únicos, pois existem muitas variações da brincadeira, conforme as localidades onde ocorrem. Nos dias atuais, o Bumba meu boi é feito por grande número de pessoas, homens e mulheres de diferentes classes sociais em geral devotos

de São João, o dono da festa e que atuam profissionalmente como estivadores, pescadores, trabalhadores rurais, funcionários públicos, operários da construção civil e estudantes, entre outras atividades. O Bumba meu boi é vivenciado pelos brincantes ao longo do ano. As apresentações dos grupos de Bumba meu boi acontecem em vários municípios do Maranhão e concentram-se durante os festejos juninos. Entretanto, os preparativos para a festa se iniciam alguns meses antes, quando começam os treinos com a apresentação, para o grupo, das toadas e das matanças (quando há); e ainda, a preparação das indumentárias dos bumbas e, especialmente, do couro do boi. Seu ciclo festivo e de apresentações pode ser aprendido em quatro etapas: os ensaios, o batismo do boi, as apresentações e brincadas e a morte. Apesar da figura do boi ser o elemento central, a celebração reúne diversas linguagens artísticas, podendo ser entendida como um vasto “complexo cultural”. Congrega, assim, várias expressões que fornecem sua característica específica. São aspectos intrinsecamente relacionados à celebração e indissociáveis: o boi, a festa, os rituais, a devoção aos santos associados à manifestação, as toadas, as danças, as performances cômicas, os personagens, os artesanatos e demais ofícios, os instrumentos, os estilos de brincar o Bumba meu boi e o caráter lúdico desse bem cultural. Essa festa tão múltipla e densa tem a arte como um dos seus elementos estruturantes e por isso apresenta muitas formas de expressão, dentre as quais: as coreografias; as toadas; a batucada; os autos e matanças, denominados, ainda, como comédia, palhaçada, doidice; e os diversos personagens do Bumba meu boi, tais quais as figuras do cazumba, dos vaqueiros, do amo ou cantador em algumas regiões conhecido por patrão, cabeceira, mandador e mandante do miolo também chamado de arma/alma, tripa, fato/fateiro, rolator, mulher do boi, espírito/espírito do Boi e dos personagens indígenas, como as índias, caboclos de pena, tapuias e índios. Dentre os muitos ofícios atrelados às atividades do Bumba meu boi, alguns dos modos de fazer são relativos ao artesanato: os bordados, a armação do boi, denominada de carcaça, cangalha ou capoeira; os bichos e caretas dos autos e matanças, conhecidos como bicharadas e máscaras das

palhaçadas e matanças; a indumentária do Bumba meu boi, que recebe o nome, entre os praticantes da brincadeira, de farda; e os variados instrumentos de percussão, entre outras manifestações culturais associadas.

O *Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão* foi inscrito no Livro das Celebrações do IPHAN em agosto de 2011. A primeira etapa de pesquisa transcorreu entre os anos de 2001 e 2004, no âmbito do programa “Celebrações e Saberes da Cultura Popular” desenvolvido pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular CNFCP/IPHAN/MinC, a título de experimentação da Metodologia Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC/IPHAN. Em 2006 uma Comissão Interinstitucional de Trabalho foi formada, por iniciativa da Superintendência do IPHAN no Maranhão, envolvendo a Secretaria de Estado da Cultura, a Fundação de Cultura de São Luís, a Comissão Maranhense de Folclore e o Grupo de Pesquisa *Religião e Cultura Popular* e os praticantes de bumba-meu-boi foram reunidos e indicaram representantes.

Em 2008 um requerimento de Registro do *Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão* foi encaminhado ao IPHAN, assinado pelos integrantes da Comissão e pelos representantes dos boieiros, um para cada um dos cinco ‘sotaques’ existentes e um para o que convencionou chamar ‘os grupos alternativos’. Com o processo instaurado, uma nova etapa de pesquisa foi realizada, ampliando a abrangência espacial em relação à pesquisa já realizada. A elaboração do texto do dossiê que instruiu o processo de Registro do *Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão* levou em conta as duas etapas de pesquisa, tendo sido coordenada pela técnica em ciências sociais da Superintendência do IPHAN no Maranhão, Izaurina Maria de Azevedo Nunes, graduada em ciências sociais e membro da Comissão Maranhense de Folclore.

Embora em diferentes momentos seja feita menção à heterogeneidade interna e à ocorrência de conflitos, a descrição apresentada no dossiê privilegia a unidade da prática cultural, as diferenças internas são pouco exploradas. As variações no tempo e no espaço (no que diz respeito aos instrumentos, personagens, indumentárias, dança, toadas, drama etc) configuram

uma totalidade, que, no argumento apresentado, conferem ao bumba-meu-boi riqueza e complexidade.

Esse sentido de continuidade é estabelecido, por exemplo, na associação do bumba-meu-boi do Maranhão com expressões míticas e ritos sagrados que fazem alusão ao Boi, situados em épocas e lugares bastante diversificados, que parece querer imprimir ao boi (que, nas tradições apresentadas, pode ser também um touro, bizonte, vaca ou cavalo) certo caráter de atemporalidade, estabelecê-lo enquanto signo universal. São trazidos exemplos do Paleolítico e da Idade do Bronze, a que estariam associadas pinturas rupestres; da Antiguidade Clássica e Oriental, incluindo Egito, Assíria, Índia/Hinduísmo, Fenícia, Caldéia, Cartago, Babilônia, China, Vietnã, Grécia, Roma e Norte da África. As festividades do *Boeuf Gras* na França e os *touros fingidos*, na Espanha, assim como o bumba-meu-boi, seriam sobrevivências desse vasto repertório místico e religioso.

Esse mesmo sentido de continuidade é estabelecido em relação a outras expressões culturais no Brasil que possuem o boi como elemento central.

*

Um panorama histórico é proposto, dividido em duas partes: uma primeira que aborda a história do boi no século XIX, outra que trata do século XX até os dias atuais. Na primeira parte, o esforço por traçar a história do bumba-meu-boi no século XIX no estado do Maranhão tem como principal objetivo investigar a longevidade da brincadeira e a ocorrência de interrupções em sua realização. Na segunda parte é proposta uma tipologia que divide a história do Bumba-meu-boi em quatro fases: o tempo dos conflitos, de 1900 a 1950; a valorização do Bumba-meu-boi, de 1950 a 1970; a institucionalização dos Bumbas, de 1970 a 1990; e a inserção do Bumba no mercado de bens culturais, de 1990 a 2010 (pp. 45). Essa tipologia é estabelecida tendo por base as relações com o poder público e com o mercado, adotando um ponto de vista exterior à prática cultural.

As principais alterações no bumba-meu-boi – ao menos aquelas percebidas como negativas – tais como a tendência à estetização das apresentações, com a sofisticação dos figurinos e a contratação de coreógrafos; ou a tendência à homogeneização dos grupos, que viriam adotando elementos associados aos grupos do sotaque de orquestra, preferidos do público de São Luís e que costumam conseguir o maior número de apresentações e os melhores cachês,

seriam decorrência da ação degenerativa do mercado e do estado. A continuidade do bumba-meu-boi é apontada como sobrevivência ou resistência. A brincadeira de bumba-meu-boi, a partir de uma origem comum, teria se disseminado e modificado a fim de se adaptar ao meio físico e social de cada novo contexto.

*

O ciclo da festividade, associado ao calendário do catolicismo popular, apresenta uma estrutura fixa e elementos que se renovam, em torno da qual a brincadeira de boi estaria organizada. O período da quaresma é guardado pelos brincantes, de modo que os ensaios só são iniciados a partir do Sábado de Aleluia. Os ensaios acontecem até a véspera do Santo Antônio, quando é realizado o Ensaio Redondo, marcando o início das brincadas. As brincadas e apresentações acontecem ao longo dos meses de junho e julho. Na véspera do dia de São João, (23/06) ocorre o Batismo do Boi. No dia de São Pedro (29/06) a Alvorada. E no dia de São Marçal (30/06) o desfile na Avenida São Marçal. O dia de Senhora Santana (26/07) encerra as brincadas e apresentações e a partir de então passam a ocorrer o ritual de morte do boi, com a data definida por cada um dos grupos, podendo ocorrer até os meses de novembro ou dezembro.

Na descrição apresentada no dossiê a caracterização do ciclo da brincadeira é ampliada, no sentido de abranger eventos que passaram a integrar o calendário festivo associado à prática cultural – a exemplo das apresentações que se realizam no mês de julho e o desfile na Avenida São Marçal – integrando o tempo cíclico (indicado como forma de organização do tempo associada ao tradicional) ao sentido de progressão e acumulação próprios do tempo histórico (em contraposição, linear e progressivo).

*

Um dos aspectos de transformação apontado é a supressão dos autos e matanças, ou a desvalorização das práticas dramáticas e narrativas inerentes à realização das performances cômicas, que vem deixando de ser encenadas. A contratação dos grupos, sobretudo no período junino, com a limitação de tempo e espaço para as apresentações, seria a principal justificativa dos Bois para não encenarem os autos nos espaços públicos.

A não encenação do “auto original” ou na íntegra pelos grupos de boi tem sido apontada por pesquisadores do folclore e da cultura popular. Essa questão chamou a atenção de Carvalho

(2011: 34), que apresenta a interpretação de Betinho, palhaço de boi de toda uma vida, em acordo com o qual não existe auto original, mas alguns preceitos que constituem a origem e que devem ser observados no processo criativo. Cavalcanti (2006) sugere que o auto original funciona como uma narrativa mítica, que atualizado na ação assume os mais diferentes contornos.

Para a não encenação dos autos e matanças nas brincadas e apresentações, Betinho apresenta algumas colocações que fazem pensar. As histórias elaboradas para as matanças apresentadas nas festas do interior teriam o sentido de tornar públicos, abordando através do humor, episódios da vida de pessoas que por vezes haviam sido atendidas por São João, funcionando como um testemunho. Para além do desinteresse do público, não haveria também um desinteresse pelos próprios brincantes, tendo a encenação pública dos autos ficando desprovido de sentido no contexto urbano de São Luís?

*

O bumba-meu-boi é apontado como sendo expressivo da identidade do Maranhão. Mas também como produtor de identificação e pertencimento. Componente estrutural de coesão. Elemento de pertença intra-grupal.

São mencionadas as diferentes inserções e relações estabelecidas com a festa. Além do perfil variado em termos de atividades profissionais, há diferentes posições porque se pode estar a ela associado. Em acordo com Carvalho (2011: 33) há uma diferença entre “*quem dá, bota ou brinca boi para o santo*”, expressando diferentes maneiras de engajamento na brincadeira. Em acordo com o dossiê há os de dentro, os que participam da festa desde os treinos, assumindo papéis específicos na realização da festa; o público; os turistas; os agentes do estado; os produtores culturais; os contratantes, entre outros.

*

Elemento central em torno do qual a heterogeneidade interna da brincadeira está organizada são as turmas de boi e os sotaques. Observa-se atualmente uma grande quantidade de grupos de bumba-meu-boi, que apresentam diferenças no que diz respeito às personagens, ao drama, às indumentárias, aos instrumentos, à evolução da dança etc. Os diferentes estilos de brincar o boi estão divididos em sotaques: de Zabumba ou de Guimarães; de Costa-de-mão ou de Cururupu; de Matraca ou da Ilha; da Baixada ou de Pindaré; e de Orquestra. Os sotaques

estão associados às regiões em que teriam surgido ou em que predominam, havendo no dossiê uma tentativa de situar no tempo e no espaço o advento de cada um. Não fica claro como teve início essa classificação dos grupos de boi em termos de sotaques, sendo observado que não comporta muito bem as diferenças, havendo, por exemplo, grupos no interior que não se encaixam nas caracterizações.

Não obstante, a divisão dos grupos de boi em sotaques é operante em diversos sentidos – com base nos sotaques são definidos o número de apresentações e o valor do cachê que será recebido pelos diferentes grupos; entre os brincantes de boi, e o público, os sotaques ditam pertencimentos, segundo a representação que se faz de sua tradicionalidade. Uma forte rivalidade é registrada entre os diferentes grupos, que em outros tempos resultavam em embates físicos, mas que atualmente se realiza mais em um plano simbólico, expresso, sobretudo, nas toadas.

*

Outros elementos indicados como expressivos da heterogeneidade interna da brincadeira são os pertencimentos étnicos (com expressiva participação de negros na organização da brincadeira) e as diferenças de vinculações religiosas. Essas diferenças internas são reiteradamente abordadas em termos de miscigenação ou sincretismo.

Nos é apresentado um debate estabelecido entre alguns dos principais folcloristas brasileiros em torno das origens dessa prática cultural, a discussão girando em torno de sua procedência ibérica ou africana: Celso Magalhães, Silvio Romero e Mário Andrade sendo partidários da origem ibérica. Nina Rodrigues, Artur Ramos, e Edson Carneiro defendendo a origem africana e tratar-se a festividade de sobrevivência do totemismo bantu; Renato Almeida e Câmara Cascudo argumentando pela origem africana e fusão com elementos indígenas no Brasil. Para Amadeu Amaral sustentando que a origem é brasileira, tendo sido criada por escravos. Em sendo certo que a discussão acerca das origens das expressões culturais brasileiras marcou o pensamento de uma época, com desdobramentos históricos e sociais importantes, o dossiê não a reporta como uma discussão apenas circunstanciada. A idéia do bumba-meu-boi como uma prática resultante da miscigenação é por vezes reiterada.

Descritas em termos de sincretismo, forma de abordagem que reitera a representação das variações observadas em termos de unidade, ao bumba-meu-boi estão associadas práticas

religiosas distintas. Tendo seu calendário orientado pela devoção aos santos do ciclo joanino – Santo Antônio, São João e São Pedro, e ainda a São Marçal e a Senhora Santana, o boi pode ser realizado como pagamento de promessa aos santos católicos, mas também por determinação dos encantados e em cumprimento a obrigações devidas pelos pais e filhos de santo a entidades cultuadas no Tambor de Mina.

4.4.2 Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro

“O Sistema agrícola Tradicional do Rio Negro apresenta como base social as comunidades indígenas localizadas na região do alto e médio Rio Negro, abrangendo os municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira no estado do Amazonas. A concepção de “Sistema Agrícola” diz respeito ao processo de criação dos gêneros alimentícios de forma a abarcar o conjunto de saberes, fazeres e outras manifestações associadas. Assim, envolve os espaços manejados, as plantas cultivadas, as formas de transformação dos produtos agrícolas e as maneiras de se alimentar. É o complexo que vai das roças até os alimentos e seus modos de consumo em diversos contextos sociais. O Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro é um conjunto estruturado formado por elementos interdependentes, quais sejam: as redes sociais, os espaços, as plantas cultivadas, a cultura material, os sistemas alimentares e os conhecimentos, as normas e os direitos. Este bem, constantemente reelaborado pelas pessoas que o vivenciam, acontece em contexto multiétnico e multilinguístico. Mais de vinte e dois grupos indígenas dos troncos lingüísticos Tukano Oriental, Aruak e Maku apresentam formas comuns de transmissão e circulação de conhecimentos, mitos, ritos, técnicas, artefatos, práticas e produtos. Neste sentido, os grupos se articulam em redes de trocas, essenciais para a existência do sistema e passíveis de serem identificadas por meio da cultura material, da organização social e da cosmovisão compartilhadas. A organização social dessas etnias é o que define as regras do sistema agrícola tradicional, delineando o mapa por

onde circulam as sementes e mudas. O sistema está baseado na agricultura de coivara cabendo aos homens o preparo da roça. Esta técnica agrícola consiste na derrubada de uma área da floresta primária e da capoeira alta, que, em seguida, é deixada para secar e depois é queimada. Nas clareiras, são plantadas roças durante um período de dois a três anos até serem gradualmente abandonadas, sendo visitadas apenas para coleta de frutos. Nas clareiras, são plantadas roças durante um período de dois a três anos até serem gradualmente abandonadas, sendo visitadas apenas para coleta de frutos. Desta forma, essa atividade agrícola exige a transferência contínua dos cultígenos de uma roça para outra, e por isso supõe a inserção do agricultor em uma rede de trocas. Implica também a diferenciação de, no mínimo, três unidades: roças do primeiro ciclo de plantio de mandioca, roças de segundo ciclo de plantio de mandioca, que serão progressivamente enriquecidas com frutíferas (sistemas agroflorestais e capoeira). A prática agrícola de queima e pousio é um dos elementos fundamentais para o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, uma vez que resulta em sustentabilidade e em menor impacto ambiental. O plantio é destinado ao consumo familiar e à venda de produtos em pequena escala; é uma prática eminentemente feminina, assim como o manejo das plantas e a produção da diversidade genética. No que tange às plantas cultivadas, a principal é a mandioca brava (espécie manihot esculenta da família Euforbiaceae) e o plantio de outras espécies é selecionado por serem benéficos ao cultivo daquela. As agricultoras dão especial atenção à diversidade, que é viabilizada pelas redes de trocas e mudas das etnias envolvidas, imprescindível para o melhoramento genético das plantas. As roças requerem cuidados rigorosos, uma vez que critérios estéticos estão associados à caracterização de uma boa agricultora. As agricultoras atuam de forma diferenciada em, aproximadamente, dez áreas, dentro vários tipos de roças, copeiras, espaços próximos às casas que abrigam plantas medicinais, frutíferas e plantas condimentares, etc. Os espaços fundamentais, nesse sistema, são os arredores da casa de forno ou casa de farinha e/ou os espaços perto da casa, pois é neles onde ocorre a

experimentação de novas variedades de plantas e o processamento da mandioca em seus vários produtos, como farinha, goma, sumo, entre outros. Os elementos da cultura material envolvidos no sistema aparecem, principalmente, durante as etapas do processamento dos alimentos quando são utilizados vários artefatos e cestarias fabricados localmente, comprados ou trocados com outras etnias indígenas. Quanto aos sistemas alimentares, na região do rio Negro, a alimentação tradicional é baseada no consumo do peixe e da mandioca, ainda que, em novos contextos religiosos e urbanos, há modificação desses hábitos. Os saberes, normas e direitos deste sistema agrícola estão atrelados a regras do uso coletivo da terra e do acesso às plantas cultivadas. Na base desse sistema está o vínculo coletivo de solidariedade, de manutenção do patrimônio comum e do compartilhamento da identidade entre as pessoas envolvidas e com as plantas. Essas práticas são estratégicas para lidar com as potencialidades e limitações do diversificado ecossistema da região do médio e alto rio Negro sem degradá-lo.”⁵³

Em 28 de junho de 2007 um requerimento de Registro como Patrimônio Cultural do Brasil dos Sistemas Agrícolas Tradicionais do Rio Negro foi encaminhado ao Iphan, apresentando como proponente a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro (ACIMRN). O processo para o Registro dos Sistemas Agrícolas Tradicionais do Rio Negro foi aberto em outubro de 2007 e a inscrição no Livro dos Saberes ocorreu em 05 de novembro de 2010.

O processo teve início com a proposição, em 1997, de uma pesquisa acadêmica pelo PACTA – Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais na Amazônia, um temático de pesquisa realizado no contexto da Cooperação bilateral Brasil-França do CNPq, envolvendo a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e o *Institut de Recherche pour le Développement* – IRD.

A pesquisa tinha como objetivo entender “a construção de objetos biológicos e saberes locais”, visando o equacionamento do desafio de “encontrar maneiras de assegurar a

⁵³ Descrição extraída da Certidão de Registro expedida pelo Iphan

continuidade dos processos de construção da agrobiodiversidade e dos conhecimentos a eles associados”. Propunha refletir sobre instrumentos jurídicos e econômicos de valorização e proteção, assim como sobre mecanismos de apoio ao fortalecimento dos processos locais de gestão da agrobiodiversidade. A percepção de não compatibilidade entre “*as noções de variedade local e legal*”, e de que a diversidade agrícola era portadora de significados culturais articulados com diferentes domínios da vida social levou à problemática da conservação de recursos biológicos à da valorização e promoção da continuidade do patrimônio.

A proposta de reconhecimento dos sistemas agrícolas como patrimônio cultural partiu de pesquisadores atuantes junto às populações do rio Negro, tendo a demanda tendo sido construída na interlocução entre instituições governamentais e organizações não governamentais e populações indígenas, através de reuniões etc.

*

O que torna os Sistemas Agrícolas Tradicionais do Rio Negro um bem cultural dotado de valor patrimonial é sua importância para a autonomia alimentar das populações indígenas e enquanto agrobiodiversidade, bem como sua capacidade de ajuste à floresta, e, assim, sua importância para a manutenção da biodiversidade.

Enquanto recurso para o futuro os sistemas agrícolas tradicionais do Rio Negro são pensados em termos reativos à expansão de um modelo agrícola pautado na monocultura, grandes propriedades e produção para o mercado, apontando a necessidade de que outros aspectos sejam também considerados quando da adoção de modelos de produção agrícola, tais como impactos sobre o meio ambiente, manutenção de uma reserva de biodiversidade, autonomia alimentar de diferentes populações, prevenção da ampliação de quadros de exclusão sócio econômica, entre outros.

É o equilíbrio que se teme seja rompido o que induz à proposição de uma ação patrimonial, quer dizer, embora o bem cultural esteja associado ao que se costuma designar como populações tradicionais, a proposta de intervenção, no sentido de sua valorização e promoção, está orientada não por uma importância em princípio que se atribua ao tradicional, mas por orientações para o futuro inscritas em proposições das agências de cooperação multilateral e pelos efeitos que se acredita poder almejar.

Nesse bem em questão a noção de sistema adquire centralidade. Em acordo com o exposto, a definição do bem cultural como sendo um “sistema agrícola” visou evitar destacar uma única expressão como designativa do conjunto e, com isso, alguns efeitos perversos, como a hierarquização de significados ou a materialização da cultura (p. 11). *O Sistema Agrícola Tradicional do Alto Rio Negro* é caracterizado por se constituir por uma alta diversidade de plantas cultivadas, saberes agrotécnicos elaborados, uma rede de atores policêntrica e não hierarquizada, elaboração de uma rica cultura material, relativa disponibilidade de terras cultiváveis, sistema alimentar diversificado e existência de um campo simbólico forte embutido nos diversos campos de atividades. (p 154)

O acionamento da noção de sistema aponta para a interdependência entre os diferentes elementos, dentre os quais manejo do espaço, plantas cultivadas, cultura material e alimentos; interações com o meio ambiente, produção e obtenção dos alimentos, ingredientes, técnicas culinárias, receitas, “formas de comer” e relações sociais construídas em torno da alimentação; além da cosmologia, simbologia, crenças, ritos e mitos.

Definida segundo proposição de Delatre (1994, *apud* Iphan 2010) *um conjunto de elementos em interação* são apresentados como aspectos da noção de sistema empregada:

“Trata-se de um sistema aberto, construído em torno das relações sociedades-espacos-plantas que incorpora certos elementos em função de contextos culturais, ecológicos, históricos ou políticos” (p. 20).

Na noção apresentada há uma preocupação em presumir um espaço para a circulação de saberes, a despeito de eventuais segmentações ou clivagens:

“Qualquer inovação, local ou regional, é logo colocada em circulação dando também um significado pragmático a essa rede, a de atuar como um sistema deslocalizado, policêntrico e não hierarquizado de conservação de recursos filogenéticos, onde os papéis de selecionador, multiplicador,

distribuidor e usuário das sementes são assumidos pela mesma pessoa. (p 100)

As relações definidas pelo sistema abrangem também o não humano, incluindo os artefatos culturais, que são dotados de intencionalidade, agência e eficácia

“No Rio Negro um fundamental aspecto do processo de patrimonialização se insere no quadro das relações de sociabilidade não apenas entre as pessoas que produzem e utilizam cada artefato, mas também das coisas entre si. Assim, o status dos objetos deriva das relações que possuem, uma vez que há a nítida percepção de que agem e, portanto, que trabalham de forma sincronizada ou complementar nas complexas tarefas de transformação da mandioca em alimentos. Através da agencia, os objetos humanizam-se e, conseqüentemente, transformam seu próprio trabalho, o que lhes permite intermediar o trabalho humano”. (p 116)

*

Uma das possibilidades de pensar a abordagem da interação no processo de registro dos Sistemas Agrícolas Tradicionais do Rio Negro é o modo como dois diferentes sistemas de conhecimento - o conhecimento tradicional indígena o e o conhecimento científico - são postos em relação na elaboração da instrução técnica.

O indicador da saúde da maniva e o leite, látex presente nas euforbiáceas, o elemento vital que assegura força e vitalidade e cuja circulação assegura um bom desenvolvimento. Quando a maniva não tem leite, ela embirra. (p 100)

Portanto, a região abaixo de Barcelos pode ser considerada como a zona de permeabilidade entre esse sistema tradicional e formas de produzir mais influenciadas pelo modelo urbano e mais integradas a uma economia de mercado. (p 40)

Há apenas apontamento sobre a atribuição de sentido aos diferentes elementos destacados na descrição dos sistemas agrícola tradicionais do rio negro e não há menção a uma atribuição de

sentido patrimonial por essas populações. Não há menção a contextos e sujeitos definidos, clivagens na atribuição de sentido, embora seja mencionada diferenças observadas entre os grupos, a divisão de gênero na realização da prática agrícola e uma clivagem etária, com o apontamento do desinteresse pelos jovens pelas práticas tradicionais.

*

O sistema agrícola tradicional é apresentado em sua historicidade, em que elementos e espécies foram sendo incorporados segundo os diferentes episódios de contato e de interação com a sociedade envolvente. A ação humana não é considerada necessariamente predatória, uma vez que é produtora de biodiversidade. A diversidade de espécies cultivadas é adotada como indicador da adaptabilidade do sistema frente às mudanças ecológicas, culturais e econômicas.

A incidência da história sobre a prática regional é preferida à idéia de significado. A delimitação da área geográfica privilegia as relações estabelecidas ao longo do tempo que possibilitaram a produção, manejo e conservação da agrobiodiversidade. Essa é uma estratégia interessante, tendo em vista a dificuldade de abordar um bem a partir de seus significados, uma vez que esses estão vinculados aos contextos e aos sujeitos da enunciação.

*

Não é feita na descrição e caracterização apresentada no dossiê muita alusão à questão identitária. Há uma rápida menção em um trecho em que se está buscando afirmar seu valor patrimonial, associado à sua especificidade, que singulariza os participantes dessa prática enquanto integrantes de um grupo cultural específico, diferente de outros grupos culturais (não apenas enquanto linguagem através da qual se busca comunicar a diferença) e define a exemplaridade em sua expressividade da diversidade brasileira.

“As qualidades gustativa e estética da alimentação, ambas com certo nível de subjetividade, assim como a diversidade dos ingredientes e das receitas e a complexidade das preparações são elementos importantes para avaliar a dimensão patrimonial de um sistema alimentar. Porém, o elemento central deste reconhecimento é sua dimensão identitária, que faz com que ele seja considerado como um elemento próprio do grupo cultural considerado (ou

dos grupos considerados), e diferente da alimentação dos outros grupos”. (p 150)

Na descrição dos artefatos materiais que integram o sistema agrícola - aqueles cujo fabrico se dá localmente - operam na expressão de diferenças entre os grupos inter-relacionados, bem como enquanto diacríticos de uma identidade indígena.

“Este tipo de objeto é produzido com matérias primas e técnicas locais, e realizado segundo um modelo que obedece a parâmetros da sociedade que os utiliza, revelando uma identidade étnica, geral e particular, através de sua forma ou de sua eventual decoração” (p 28).

“Em terceiro lugar, porque outros artefatos fundamentais, como o forno, não são integralmente produzidos pelos habitantes das comunidades. Contudo, os objetos trançados o são em sua maioria, o que representa uma questão de identidade, tanto indígena quanto especificamente baré ou tukano ou baniwa”. (p. 119)

A vinculação do bem cultural à constituição de identidades étnicas é recusada, sendo priorizada a adoção de um recorte regional, pautado na perspectiva da conformação de redes.

“Da mesma forma, não se pode relacionar de maneira estrita o sistema agrícola do Rio Negro, tal como o conceituaremos a seguir, a um grupo étnico, ou mesmo a uma família lingüística. A história regional mostra que normas sociais de casamento fundamentadas na exogamia lingüística ou clânica, de intercâmbio de bens, de formas de saber e de fazer tecem uma rede de relações entre as etnias da Amazônia do Noroeste, o que constitui um traço regional”. (p. 11)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No afã de contribuir com as reflexões acerca do trabalho do antropólogo e de sua atuação nos quadros do Estado, ou assessorando os grupos sociais com os quais trabalha na luta por direitos e na implantação de políticas públicas variadas, defini o propósito central desse trabalho como sendo o de explorar a transposição do arcabouço teórico da antropologia para a elaboração e implantação de uma política voltada à valorização e à promoção do patrimônio cultural dito de natureza imaterial.

Apoiada na observação da freqüente reiteração de uma afirmativa de que as mudanças porque a constituição do patrimônio cultural passou, nas últimas décadas, foram devidas à adoção pelas políticas públicas que a regem do dito conceito antropológico de cultura - o que não aparenta querer dizer muito mais que sua orientação pelas noções de diversidade e dinâmica - propus refletir sobre o que os modelos acionados para a apreensão da mudança social pode nos dizer sobre os posicionamentos assumidos na representação sobre a diversidade cultural.

Com esse fim, me voltei para os enunciados discursivos observados nos dossiês elaborados, em geral, por antropólogos, ou sob a coordenação de antropólogos, a título de instruir tecnicamente os processos instaurados para o registro como Patrimônio Cultural do Brasil de bens culturais de natureza imaterial. Apoiada em uma leitura preliminar do conjunto dos dossiês, indiquei quatro categorias por que me pareceu que a transposição conceitual se processa e que acredito serem definidoras da orientação antropológica que se vem procurando imprimir à política de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial, em suas potencialidades, limites e tensões – *bem cultural, sistema, interação e reflexividade*.

No capítulo I explorei a categoria ‘bem cultural’, de natureza mais sociológica. A proposta foi proceder a uma espécie de prospecção de camadas sedimentares de práticas e de representações porque a noção de bem cultural de natureza imaterial, como hoje a conhecemos, foi sendo constituída, tendo procurado apontar os elementos que configuram suas possibilidades de agenciamento em tempos atuais. Apresentei um breve panorama da institucionalização das políticas de proteção ao patrimônio cultural e dos estudos e defesa do

folclore e da cultura popular - ambos associados à constituição de uma unidade do país enquanto Estado Nação - que caminharam paralelamente até se encontrarem na proposição de uma política voltada à promoção e valorização do patrimônio cultural dito de natureza imaterial.

Em seguida, tentei apresentar alguns constructos sociais – nação, desenvolvimento, cidadania e mercado – que, embora perpassem, evidentemente, toda a trajetória dessas políticas públicas, adquiriram ênfase em momentos determinados, que correspondem em boa medida aos diferentes períodos em que costuma estar dividida a cronologia da proteção ao patrimônio cultural pelo Iphan. Destacando para cada um desses constructos sociais idéias que me pareceram centrais, procurei apontar que a representação da unidade do país em termos de diversidade se deu em cada um desses momentos diferentemente, enquanto fusão, justaposição ou paralelismo.

Nação – compatibilização entre tradição e modernidade

O primeiro momento da trajetória das políticas de proteção ao Patrimônio Cultural do Brasil, a que a cronologia clássica convencionou nomear “fase heróica”, corresponde ao período em que Rodrigo Melo Franco de Andrade esteve à frente da instituição (1937-1967), muito associado à consolidação da unidade do país enquanto estado nacional. Esse período da política cultural suscita interessantes discussões acerca do papel do Estado na promoção da cultura do país, que tem sido algumas vezes de promoção e controle (o sentido indo do centro para a periferia), ou de organização e fomento (o sentido indo da periferia para o centro). As oscilações entre esses dois modos de o Estado implantar políticas culturais são expressivas das diferentes acepções do termo na relação estabelecida entre política e cultura.

Um aspecto que é, em geral, problematizado, é o que se aponta como sendo a unificação do país a partir da tentativa de indução de uma homogeneização cultural. A adesão das elites ao positivismo, que se desdobra sobre o modo porque eram apreendidas as diferenças culturais e étnicas, em uma suposta iminência de sua inserção em uma evolução histórica de sentido linear, marcou tanto as ações do Estado como o pensamento social produzido à época.

Tentei sugerir que a noção de ‘tradição nascente’, em certo sentido, desorganiza esse quadro geral. Porque, não obstante o sentido único do progresso, as diferenças entre os países não se dissolviam, ao contrário, a participação do país no mundo moderno dependia da afirmação de sua singularidade enquanto estado nacional. E a especificidade brasileira, em acordo com essa proposição, se definia pela fusão de traços de diferentes culturas. Em que pesem as hierarquizações estabelecidas entre os diferentes elementos culturais - um dos aspectos a que a defesa de cientificismo por um Mário de Andrade iria se opor - a influência exercida por uma sobre outra cultura pode ser vista como deletéria, mas também como generativa, segundo a posição de que se olhe (generativa do ponto de vista da produção de uma cultura nacional, deletéria do ponto de vista de quem olha para as culturas particulares).

Nesse primeiro período procurei apontar que a ênfase da percepção da diferença estava posta sobre os processos de interação social e de fusão de diferentes elementos culturais na produção de algo novo e original.

Desenvolvimento – abertura e fechamento para o elemento exterior

O segundo momento da trajetória da cronologia da proteção ao Patrimônio Cultural no Brasil pelo IPHAN corresponde ao período em que a presidência do órgão foi ocupada por Renato Soeiro (1967 – 1979), em que a proteção ao patrimônio foi marcada por sua vinculação ao desenvolvimentismo. A relação estabelecida entre patrimônio, cultura e desenvolvimento em iniciativas como o PCH e o CNRC foi se modificando de o patrimônio pensado em termos reativos ao desenvolvimento; para o patrimônio como recurso para o desenvolvimento, sobretudo através do turismo; e, finalmente, o patrimônio como parâmetro para um desenvolvimento auto referenciado ou sócio-ambientalmente sustentável.

Entre as preocupações centrais do pensamento de Aloísio Magalhães à frente do CNRC estavam a perda da identidade cultural e do caráter nacional, que poderiam decorrer do processo de integração universal ditado pelas tecnologias industriais e de comunicação audiovisual, o que o levava à tentativa de apontar indicadores que orientassem a aceitação ou não de produtos e tecnologias estrangeiros, no sentido de prevenir um quadro de dependência industrial e assegurar a autonomia cultural do país. E os indicadores para um

desenvolvimento cultural autônomo deveriam ser buscados nos bens culturais, entendidos como os costumes, hábitos e maneiras, em que se percebia uma continuidade no tempo, assegurada pelas inovações e modificações incorporadas.

Entre os elementos que procuramos destacar para esse período, além da discussão (posta desde a década de 1930) sobre os efeitos da industrialização e a abertura e fechamento para o elemento exterior, está a sobreposição do sócio-econômico sobre o cultural e o étnico na apreensão dos problemas sociais – e, desse modo, também das diferenças em geral – em que a noção de tradição perdeu muito de sua importância. Nas proposições de Aloísio Magalhães no CNRC o tradicional pode ser entendido como um sentido de continuidade nas inovações criativas, quer dizer, como criatividade popular, logo, dinâmica.

Cidadania – tensões entre o particular e o geral

O terceiro período dessa cronologia sobre a proteção do Patrimônio Cultural pelo Iphan, denominada “fase moderna” corresponde ao período em que a presidência do órgão foi ocupada por Aloísio Magalhaes (1979 – 1982), e em que a noção de referência passou a orientar a constituição de um patrimônio cultural representativo da diversidade interna porque o país passou a ser compreendido. A preocupação em descentralizar a atribuição de valor aos bens culturais passou a vincular a prática da constituição do patrimônio à noção de cidadania.

Entre os aspectos destacados para esse período estão a organização em torno de identidades – étnicas ou não – como recurso de acesso a direitos e a diversidade entendida como justaposição.

Mercado – bem cultural e bem comum

A partir da década de 1980 e da Constituição Federal de 1988 a prática de proteção ao patrimônio cultural se complexificou, passando a incluir uma nova categoria de patrimônio, o dito patrimônio cultural de natureza imaterial. Destacam-se o estabelecimento da noção de diversidade e sua relação com os direitos culturais, entendidos crescentemente em sua

vinculação com o mercado. A diferença, em contraponto, passa a ser entendida como justaposição.

No capítulo II a categoria explorada foi ‘sistema’, acionada no sentido de tentar escapar à apreensão da cultura enquanto traços isolados, descritíveis e colecionáveis. Partindo de como a noção de sistema se coloca na elaboração da política brasileira de proteção ao patrimônio cultural de natureza imaterial, procurei refletir acerca das maneiras porque os usos dessa noção possibilitam (ou não), em sua implantação, escapar à materialização da cultura, ou superar as tentativas de (re) constituição de totalidades que organizaram e constituíram a antropologia por muito tempo. Procurando destacar que o que define uma abordagem sistêmica não é o apontamento de traços culturais (ou dos significantes e de suas variantes formais) e a descrição de sua inter-relação, mas os nexos (de determinada natureza) estabelecidos entre as partes de um todo, tentei chamar a atenção para os diferentes desdobramentos em termos de intervenção implicadas pelas diferentes acepções da noção de sistema, associados a sua definição.

Os dossiês abordados nesse capítulo são a *Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Waiãpi* e o *Ofício das Baianas de Acarajé*.

Se a noção de sistema possibilita apreender a vida social segundo os sentidos simbólicos enraizados em toda prática humana, e qualquer aspecto da vida social pode ser apreendido através de uma abordagem sistêmica (política, economia, estética, cosmologia etc), são inescapáveis as tomadas de posição ao se optar por sua abordagem, por exemplo, enquanto sistemas culturais, sistemas estruturados de relações sociais, sistemas simbólicos ou sistemas cognitivos.

Os dois dossiês abordados nesse capítulo, me parece, põem à mostra algumas das indeterminações da política de promoção e valorização dos bens imateriais do Patrimônio Cultural do Brasil. No dossiê *Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Waiãpi*, é claro o lugar de onde se situa para falar da diferença. A arte Kusiwa é valorizada enquanto expressiva de um modo específico de conhecer e de estar no mundo, e a intervenção se dá visando assegurar sua possibilidade de ocorrência e a possibilidade de autodeterminação. No caso do

dossiê do *Ofício das Baianas de Acarajé* há uma preocupação com a valorização do bem cultural de modo inclusivo, de abarcar todas as possibilidades de atribuição de sentido observadas. A intervenção proposta se dá mais no sentido de apoiar as regulamentações da prática do ofício e de assegurar seu funcionamento.

Então, de que modo o bem cultural de natureza imaterial opera enquanto alegoria? Ele remete a referências de memória, a afetividade na relação com o espaço pelos cidadãos em geral? Está associado aos saberes e fazeres diversos, às tecnologias variadas empregadas na produção da vida? Nos fala sobre os múltiplos sistemas simbólicos ou de atribuição de sentido, é polifônico? É dado à apropriação por dinâmicas identitárias? Está voltado à evidenciação de que o modo de conhecer ditado pela ciência é apenas um sistema de conhecimento possível, e que há tantos outros cuja possibilidade deve ser assegurada?

Embora adotada como alternativa apenas aparentemente a noção de sistema possibilita escapar aos dissensos que a utilização do conceito de *cultura* passou a suscitar para antropologia.

No capítulo III a categoria explorada foi ‘interação’. Tendo como ponto de partida a adoção pela valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial pelo Iphan da noção de referência, que teria implicado, em princípio, um descentramento na constituição do patrimônio, ao passar a considerar o ‘sentido’ e o ‘valor’, atribuídos aos bens culturais por diferentes sujeitos sociais. Argumento que a consideração às dinâmicas de atribuição de valor e sentido situou a prática de constituição do patrimônio cultural de natureza imaterial nos processos de interação social e que a diferenciação entre a atribuição de sentido e sentido patrimonial é central para pensar os processos sobre os quais a patrimonialização de bens culturais de natureza imaterial incide ou integra, sendo necessário compreender de que modo essas duas dimensões do patrimônio se associam na implantação da política.

Os dossiês abordados nesse capítulo foi o *da Cachoeira de Iaraúeté - lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri/AM*.

Em princípio, a realização de um inventário de referências culturais, quer dizer, de um inventário de saberes e fazeres segundo os sentidos atribuídos a um conjunto de bens culturais, tende a me parecer duvidosa, tendo em vista as acepções mais modernas da antropologia, em que, em que pesem as diferentes abordagens, os sentidos não são inerentes aos símbolos ou aos elementos culturais, antes lhe são atribuídos, nos contextos de interação. Então, o apontamento e a descrição de bens culturais não poderiam ter em conta todas as suas possibilidades de sentido

Mas no caso do dossiê de Registro da Cachoeira de Iaraúeté, a descrição do bem cultural segundo o princípio de interação social é bastante interessante. O que nos é apresentada no dossiê sobre a Cachoeira de Iaraúeté no dossiê é precisamente a descrição do processo através do qual, na relação estabelecida entre os diferentes grupos locais e desses com o Estado, pautada pelo contexto em que estão inseridos, os sentidos atribuídos à cachoeira foram sendo elaborados e se modificando. A interação, inclusive com o pesquisador, é adotada como vetor de um processo dinâmico por definição.

No capítulo IV a categoria foi ‘reflexividade’. Ante a percepção de que a representação sobre o social que se processa na produção de uma memória coletiva possui efeitos concretos sobre os processos sociais e sobre a vida dos sujeitos que deles participam, a constituição do patrimônio passou a ser orientada por uma dimensão ética, um sentido de responsabilidade, sendo assim subscrita, em diferentes sentidos, por um princípio de reflexividade. Aplicada à prática de constituição do patrimônio cultural, a reflexividade, assim compreendida, situa a agência de técnicos e pesquisadores nos processos sociais que a patrimonialização de bens culturais integra ou sobre os quais incide. A proposta foi, então, tentar observar os modos porque se dá o recurso à tradição na intervenção em processos sociais inscritos na modernidade (ou pós-modernidade) e porque a antevisão dos efeitos orienta as proposições epistemológica e metodológica nos dossiês.

Os casos apresentados no capítulo foram o do *Bumba meu boi do Maranhão* e o *Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*.

Esse sentido de consequência, uma orientação da intervenção da prática patrimonial por uma preocupação dos efeitos do Estado sobre os contextos locais, pode ser observado nos dossiês em geral. A questão é, acredito, compreender se, e de que modo, esse sentido de consequência é incorporado à prática patrimonial enquanto meta-reflexão.

No caso do bumba meu boi observa-se no dossiê uma tendência a privilegiar a unidade, antes que as diferenças, as variações no tempo e no espaço sendo mencionadas no sentido de conformar uma totalidade abrangente e integrada, que conferem ao bumba-meu boi riqueza e complexidade. Em diferentes momentos do dossiê observa-se uma preocupação com os efeitos sobre essa prática cultural de algumas intervenções pelo poder público (que, inclusive, figura como uma das motivações para a solicitação de Registro) e um dos aspectos de transformação apontado como negativo é a supressão dos autos e matanças nas apresentações de bumba-meu-boi, ou a desvalorização das práticas dramáticas e narrativas inerentes à realização das performances cômicas, que estavam deixando de ser encenadas. A interpretação de Betinho, palhaço de boi, registrada por Carvalho (2011), de que não existe um auto original, mas sim preceitos que devem ser observados no processo criativo, e de que, no interior, as matanças teriam o sentido de tornar público, abordando através do humor, episódios da vida de pessoas que haviam sido atendidas por São João, de modo que essas perdiam o sentido no contexto urbano, sugere que essas são preocupações alheias aos praticantes de bumba-meu-boi, ou, ao menos, que nem todos percebem do mesmo modo essas transformações.

No caso do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, os propósitos que deram início ao processo que levou à solicitação de Registro, foram entender a construção de objetos biológicos e saberes locais e encontrar maneiras de assegurar a continuidade da construção da agrobiodiversidade e dos conhecimentos que lhe estão associados. É interessante porque essa é uma preocupação com duas direções. No dossiê, o dualismo tradicional/moderno tanto é reiterado como aponta para sua superação. Do sistema agrícola tradicional, em que um conjunto de relações estabelecidas possibilitou a produção e manutenção de uma agrobiodiversidade, participam elementos que a contraposição feita associa ao que corresponde ao moderno. Mas é o sentido atribuído ao tradicional que justifica a valoração do bem enquanto patrimônio cultural, quer dizer, o potencial que nele é percebido pelo

conhecimento científico para o solucionamento de problemas que estão inscritos na modernidade.

*

Essa apresentação sumária de algumas abordagens do arcabouço teórico-metodológico da antropologia, transposto para as políticas de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial, no sentido de viabilizar a constituição do patrimônio de modo dinâmico e processual e inclusivo no que diz respeito a diversidade interna porque o país passou a ser compreendido, nos levou a indicação de um grande número de questões, muitas quais não se procurou aqui tentar desenvolver.

No curso do desenvolvimento do trabalho foi ficando mais clara uma condução outra que poderia ter sido dada às questões centrais.

Pensando o discurso como prática, e os dossiês como enunciados singulares em sua irrupção de acontecimento, em constante movimento através dos atos praticados por sujeitos historicamente situados, de que modo é possível pensá-los como um arquivo, no sentido proposto por Foucault? Quais os efeitos discursivos buscados por essa política pública específica, que regras favorecem o aparecimento de certos enunciados, em detrimento de outros, e que possibilitam, a interpretação dos silêncios? Podemos antever, atualmente, um sistema geral que, em sua positividade, torna possível esse jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias que observamos? E, em que termos o antropólogo pode ser pensado como autor, posto que o sujeito não é o titular do dizer - quer dizer, na enunciação dos antropólogos nos dossiês, é ditado por regras, e dispositivos, e o que é resistência, tentativa de embaralhá-las e redefini-la? E então recordamos a definição apresentada por Foucault (1984:12) para ‘dossiê’, explicitada na análise da documentação do caso Rivière: “*se tratava de um ‘dossiê’, isto é, um caso, um acontecimento em torno do qual e a propósito do qual vieram se cruzar discursos de origem, forma, organização e função diferentes*”, *que apesar de parecerem falar a mesma coisa, em sua heterogeneidade “não formam nem uma obra, nem um texto, mas uma luta singular, um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos e através de discursos”* (Foucault, 1984: 12)

Ao mesmo tempo, teria sido importante adentrar um pouco mais a tentativa de entender não apenas as implicações políticas da constituição, proteção e valorização do patrimônio imaterial e os posicionamentos políticos assumidos pelos antropólogos em relação à questão da diferença, mas, em si mesma, as implicações políticas das formas de escrita antropológica dos dossiês. Trazendo à baila algumas questões sugeridas por Strathern (2003) ao abordar a antropologia pós-moderna: de que modo os antropólogos buscam construir os contextos de sua autolegitimação; como, em relação aos dossiês, *“representam o que fazem, o que dizem que estão escrevendo e quais os propósitos da comunicação”*; o que está em jogo nesse processo de elaboração, em nome de que interesses se dá? Quais os contextos de produção desses dossiês? E, sobretudo, é possível pensar esses antropólogos em termos de um grupo de interesse?

Por fim, acredito que o que estive perseguindo foi a compreensão dos sentidos atribuídos à diferença no contexto contemporâneo. Quer dizer, o que a constituição do patrimônio imaterial, através da contribuição desse especialista, o antropólogo, tem a nos dizer sobre os sentidos atribuídos à diferença em tempos atuais, sobre suas possibilidades e disputas? E penso aqui na tensão apontada por Viveiros de Castro - a diferença é vista como parte da sociedade nacional ou como situada na sociedade nacional? Em que lugar nos situamos para olhar para ela? Ou, ainda, o equacionamento da diferença em termos de cultura e a ênfase sobre os significados ou sentidos atribuídos aos bens culturais não seria uma forma de etnocentrismo, ao perceber o outro segundo um modelo de apreensão da diferença inscrito no pensamento ocidental, conforme apontado por Wagner (2010) em sua proposta de antropologia reversa? A valorização da diferença se dá no sentido de enquadrar as múltiplas formas por que a criatividade humana se expressa, inserindo-a no tempo linear da história progressiva ocidental, que busca apreender, definir. Ao valorizar a diversidade, não se estará regulando as possibilidades da diferença?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina. Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In LIMA FILHO, Manuel Ferreira; EXCKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane (Orgs) *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau/ Nova Letra, ABA, 2007.

_____. Tal antropologia qual museu. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 7, p 121-143, 2008.

_____. Patrimônio: ampliação do conceito e processos de patrimonialização. In: CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camilo de Mello; ORTIZ, Joana (Orgs). *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. São Paulo, MAE, 2012.

ABREU, Regina; LIMA FILHO, Manuel. A antropologia e o patrimônio cultural no Brasil. In. LIMA FILHO, Manuel; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia (Orgs) *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra/ ABA, 2007.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*. Rio de Janeiro, 7(2): 7-33. Outubro, 2001.

ANASTASSAKIS, Zoy. *Dentro e fora da política de preservação do patrimônio cultural no Brasil: Aloísio Magalhães e o Centro Nacional de Referência Cultural*. Rio de Janeiro, 2007, 189p. Dissertação (mestrado). PPGAS Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ANDERSON, Benedict: Introdução In. BALAKRISHMAN, Gopal (org) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2000. p 07-22.

_____: *Comunidades Imaginadas – Reflexões sobre origem e expansão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

ANDRELLO, Geraldo. Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio cultural com os índio do Uaupés. In CARNEIRO DA CUNHA (Org.) *Patrimônio Imaterial e Biodiversidade*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, 32: 130-151, 2005.

ARANTES, Antônio; GUILHERMO, Raul Ruben; DEBERT, Guita G. *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas, Editora da Unicamp, 1992.

ARANTES, Antônio Augusto Repensando os aspectos sociais da sustentabilidade: a conservação integrada do patrimônio ambiental urbano. *Projeto História Educ/Fapesp*, São Paulo, 18: p. 121-134, 1999.

_____. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 147: 129-139, 2001.

_____. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. *Anuário Antropológico*, v. 2007-8, p. 173-222, 2009.

ARANTES, AA; RAMASSOTE, R. ; MORAIS, S. S. . Trajetória e Desafios do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): entrevista com Antonio Arantes. *Revista CPC (USP)*, v. 20, p. 221-260-260, 2015

BARTH, Fredrik: “Grupos étnicos e suas fronteiras” in POUTIGNAT, Philippe e Jocelyne Streiff-Fenart *Teorias da etnicidade*, São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 187-227.

BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

Teorias da etnicidade, São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1998, pp. 187-227.

BHABHA, Homi. *O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência*. In: O local da Cultura. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2001.

BLUMER, Herbert University of California Press, 1986 - 208 páginas / Blumer H (1969) Symbolic Interactionism: Perspective and Method. Berkeley: University of California Press

BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia In: Celso Castro (org). *Antropologia Cultural: Franz Boas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 25-39. 2005.

BURKE, P. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CANCLINI, Nestor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária no nacional. In: HOLANDA, Heloísa Buarque (Org.). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília: Iphan, n. 23, p. 94-115, 1994.

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.

_____. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais em tempos de globalização*. Primeira edição digital Random House Mondadori, S. A. de C. V. México, D. F. 2012

CARDOSO, Fernando Henrique & FALLETO, E. (1979), *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro, Zahar.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. ."Honra, dignidade e reciprocidade". *Série Antropologia* nº 344. Brasília, UnB/Departamento de Antropologia, 2004: 2-16.

CARNEIRO, Edison. Evolução dos Estudos de Folclore no Brasil. *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, nº 3: 47-62, 1962.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.. "Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível". In: __. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

_____. Introdução. Patrimônio imaterial e biodiversidade. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, nº 32: 15-27, 2005 .

_____. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2009, pp 311-376.

CARVALHO, Rita Segato. A Antropologia e a Crise Taxonômica da Cultura Popular. *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro, IBAC, 1992.

CARVALHO, José Jorge. “Espetacularização” e “canibalização” das culturas populares na América Latina in *Revista Antropológicas*, Pernambuco, vol. 21 (1): 39-76, 2010.

CARVALHO, Luciana.. Inventariando saberes, criando patrimônios. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, Rio de Janeiro, v. 1: 43-52, 2004.

_____. *A graça de contar: um Pai Francisco no bumba-meu-boi do Maranhão*. Rio de Janeiro, Aeropolano, 2011.

CAVALCANTI, Maria Laura & VILHENA, Luís Rodolfo. Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes e a Marginalização do Folclore. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 5 (3): 75-92, 1990.

_____. Tema e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi. *MANA*, Rio de Janeiro, 12 (1): 69-104, 2006.

CLIFFORD, James. “Diásporas”. *Cultural Anthropology*, 3 (9), August 1994.

CHAUÍ, Marilena. Sobre o popular e o nacional na cultura. In Chauí, M (Org) *Cidadania cultural: o direito à memória*. São Paulo, Ed. Perseu Abramo, 2006. pp 15-64

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/UNESP, 2006.

COHEN, Anthony P. *The symbolic construction of community*. London, Tavistock, 1995.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes, 1981.

DEBERT, Guita Grin. Apresentação. In: ARANTES, Antonio Augusto. *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas, Ed. da Unicamp, 1992.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 1. São Paulo, Editora 34, 1997.

DIMAS, Antônio. O turbulento e fecundo Silvio Romero. In Botelho, A & Schwarcz, L (Orgs) *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009. p. 74 a 89

DUPIN, Gisele. (2009) Para entender a convenção. *Revista do Observatório do Itaú Cultural*, São Paulo, 8: 15-30, abr./jul. 2009.

ERIKSEN, Thomas. *Us and Them in modern Societies Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*. Scandinavian University Press, s/d

ESTEVES, L. L.. Cultura e Burocracia: as relações dos maracatus de baque solto com as políticas culturais. In: *XV CISO - Encontro Norte Nordeste de Ciências Sociais Pré-Alas* Teresina, 2012.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, 1978.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo, Edusp, 2004.

FENTON, Steve. *Etnicidade*. Lisboa, Instituto Piaget, 2005.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *Referências culturais: bases para novas políticas de patrimônio*. Boletim de Políticas Setoriais, nº 02. Brasília: IPEA, 2001.

_____. *O Patrimônio em Processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Eu, Pierre Riviere, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel *A Ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

_____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRY, Peter. Nas redes antropológicas da Escola de Manchester: reminiscências de um trajeto intelectual. In *Illuminuras*, Porto Alegre, 27 (12): 1-13, 2011.

FURTADO, Celso. *A dependência econômica*. Rio de Janeiro, MEC, 1956.

GALLOIS, Dominique. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas para pensar a tolerância. *Seminário internacional Ciência, cientistas e a tolerância* - Unesco/ USP, mimeo, nov 1997.

_____. A etnificação de bens culturais indígenas. In *Guiana Ameríndia: Etnologia e História*. NHII/USP, EREA/CNRS, MPEG. Belém, mimeo, 2006. p. 127 a 138.

GEERTZ, Clifford. “Ethos, Visão de mundo, e a análise de símbolos sagrados”. In *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo, Ed. UNESP, 1991.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: Bela Feldman-Bianco (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987. p 227- 344.

GOLDMAN, Marcio & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Marilyn Strathernin In Goldman, Marcio. *Mais Alguma Antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Ponteio, 2016. p. 113-145.

GOMES, Weslaine. A diversidade cultural e o direito à igualdade e à diferença. *Revista Observatório da Diversidade Cultural* São Paulo, 1 (1): 141-151, 2014.

GONÇALVES, José Reginaldo. *A retórica da perda*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2002.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In Abreu, R; Chagas, M (orgs) *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, Dp&A, 2003. p. 21-29.

GREGOLIN, Rosário. *Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso: diálogos e duelos*. São Carlos, Ed. ClaraLuz, 2006.

_____. Análise do Discurso e mídia: a (re) produção de identidades. In *Comunicação, Mídia e Consumo*. São Paulo, 04: 12-26, 2007.

GUDJAR, Eva *Entre tradições orais e registro da oralidade indígena*. São Paulo, 2008, 217p. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

HAFSTEIN, Valdimar Celebrando diferenças. Reforçando comodidades. In. SANDRONI, Carlos & SALLES, Sandro. *Patrimônio Cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife, Editora da UFPE, 2013. p 17-39.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. A questão multicultural. In: *Da Diáspora*. Belo Horizonte, Humanitas, 2003.

HANDLER, Richard On having a culture: nationalism and the preservation of the Quebec's Patrimoine. In STOCKING, George. *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

HANNERZ, Ulf Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional *Mana*, Rio de Janeiro, 1(3): 7-39, abr 1997.

HOBSBAWN, Eric Ranger, TERENCE. Introdução. In *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

IPHAN Relatório final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial In *O Registro do Patrimônio Imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília, Iphan, 2006. p 15-21.

IPHAN. Caderno de Estudos do PEP – *Cronologia e Bibliografia das Práticas de Preservação do Patrimônio Cultural*. Rio de Janeiro, Iphan, 2007.

IPHAN. *Ofício das Baianas de Acarajé. Dossiê de registro como Patrimônio Cultural do Brasil* Brasília, Iphan, 2007.

IPHAN. *Cachoeira de Iauaretê. Dossiê de registro como Patrimônio Cultural do Brasil*. Brasília, Iphan, 2007.

IPHAN. *Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Waiãpi. Dossiê de registro como Patrimônio Cultural do Brasil*. Brasília, Iphan, 2008.

IPHAN. *O Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil* Brasília, Iphan, 2010.

IPHAN. *Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil*. São Luís, Iphan/MA, 2011.

KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. São Paulo, EDUSC, 2002.
LAGROU, Els. Antropologia e arte: uma relação de amor e ódio. In: *Anais da V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM)*. Florianópolis, Ed UFSC, 2003

LEACH, Edmund R. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo, EDUSP, 1996.

LEAL, Cláudia B. Patrimônio e desenvolvimento: as políticas de patrimônio cultural nos anos 1960 In *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. 24 (1): 99-136. jan.- abr. 2016.

LENCLUD, Gérard. Qu'est-ce la tradition? In Dettienne, Marcel (org) *Transcrire les mythologies*. Paris, Albin Michel, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975. p. 237-265.

LOWENTHAL, David. *El pasado es un país extraño*. Madrid, Ediciones Akal, 1998.

MAGALHÃES, Aloísio. Bens Culturais: instrumentos para um desenvolvimento harmonioso. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n20: 40-44, 1984.

_____. *E Triunfo?* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Os usos culturais da cultura. Contribuição para uma abordagem crítica das práticas e políticas culturais. In: *Turismo : espaço, paisagem e cultura* [S.l: s.n.], 1996.

_____. O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. In: IPHAN. *Anais do I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural - desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão*. Ouro Preto/MG, Brasília, 2 (1): 25-39, 2012.

MICELI, Sérgio. Teoria e Prática da Política Cultural Oficial no Brasil. In. MICELI, Sérgio (org.). *Estado e cultura no Brasil*. São Paulo, Difel, 1984.

MORAIS, Sara. Modos de fazer e usar o INRC: reflexões sobre sua dimensão prática. *Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, João Pessoa, 2016.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto R. *Por um inventário dos sentidos: Mário de Andrade e a concepção de patrimônio e inventário*. São Paulo, Hucitec\Fapesp, 2005.

_____. Inventário e patrimônio cultural no Brasil. In *História*, São Paulo, 26 (2): 257-268, 2007.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: VÍCTORA et al. (Orgs.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói, EdUFF, 2004.

OLIVEIRA, Ana Gita & FREIRE, Beatriz Muniz. Nota sobre duas experiências patrimoniais. In CARNEIRO DA CUNHA (Org.) *Patrimônio Imaterial e Biodiversidade*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, nº 32: 152-165, 2005.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. *Cultura Popular: românticos e folcloristas*. São Paulo, PUC, 1992.

ORTNER, Sherry Teoria na Antropologia desde os anos 60. *MANA* Rio de Janeiro, 17(2): 419-466, 2011

PAOLI, Maria Célia & ALMEIDA, Marco Antônio de. Memória, cidadania e cultura popular. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* Brasília, nº 24: 185-194, 1996.

PEIRANO, M. *Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas*. Brasília, EdUNB, 1992.

PEREIRA, Cecília Ribeiro. *O turismo cultural e as Missões Unesco no Brasil*. Recife, 2012, 181p, Tese (Doutorado em Desenvolvimento Urbano) Universidade Federal de Pernambuco.

PEREIRA, Julia Wagner. *O Tombamento: de instrumento a processo na construção de narrativas da nação*. Rio de Janeiro, 2009, 141p, Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio). UNIRIO.

POULOT, Dominique. *Uma história do patrimônio no ocidente: séculos XIII-XXI*. São Paulo, Estação Liberdade, 2009.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Do conceito de função nas Ciências Sociais e Da estrutura social. In _ *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Lisboa, Edições 70, 1989.

RAMOS, Alcida Rita. O antropólogo como ator político. In: ARANTES, Antonio Augusto et al. (Orgs.). *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas, Editora da Unicamp, 1992.

RENAN, Ernest. O que é a nação? In *Revista Plural*. São Paulo, 4 (1), 154-175, 1997

ROCHA, Gilmar. Cultura popular, do folclore ao patrimônio In *Mediações – Revista de Ciências Sociais* Londrina, 14 (1): 218-236, 2009.

RUBINO, Silvana. *As fachadas da história: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937- 1968*. São Paulo, 1991 Dissertação (mestrado), Unicamp.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro Jorge Zahar Editor, 1992.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008.

SANT'ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In ABREU, Regina & CHAGAS, Mário (Orgs) *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, DP&A, 2003. p 46-55.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

_____. Questão racial e etnicidade. In: *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. *Antropologia (vI)*. São Paulo, Ed. Sumaré, 2002. p 267-325.

_____. Nina Rodrigues: um radical do pessimismo. In Botelho, André & Schwarcz, Lilia. *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2009. p 90-103.

SCHWARTZMAN, Simon, BOMENY, Helena Maria Bousquet, COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*. São Paulo, Paz e Terra /Rio de Janeiro, FGV, 2001.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e a crise taxonômica da cultura popular. In *Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate - anais*. 1988 Disponível em <http://www.dan.unb.br/anuario-antropologico-listagem-dos-numeros/132-anuario-antropologico-sumario-1988>. Acessado em 15/07/2016.

SILVA, Fernando. *As cidades brasileiras e o patrimônio cultural da humanidade*. São Paulo, Ed. Peirópolis/EDUFS, 2003.

SILVA, Ana Teles. *Na trincheira do folclore: Intelectuais, Cultura Popular e Formação da Brasilidade - 1961-1982*. Rio de Janeiro, 2015, 206p. Tese (doutorado) IFCS/UFRJ.

_____. Coleta, Registro e Etnografia: a pesquisa de campo nos estudos de folclore.'. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal. Anais 28ª RBA, 2014.

SIMÃO, Luciene. Certificando culturas: inventário e registro do patrimônio imaterial. In MACEDO, Helder (Org) *Mneme – Revista de Humanidade/ Dossiê Cultura, Tradição e Patrimônio Imaterial*. Caicó/RN, 7. (18): 9-29, out./nov 2005.

SPHAN/Pró-memória. *Proteção e revitalização do patrimônio histórico e artístico no Brasil – uma trajetória*. Brasília, Fundação Nacional Pró-Memória, 1980.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1984.

STOCKING, George W. Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In STOCKING, G.W. (Org.). *A formação da antropologia americana 1883-1911*. Rio de Janeiro, Contraponto/ Ed. UFRJ, 2004.

STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas em Antropologia*. São Paulo, Ed. Terceiro Nome, 2013.

STRATHERN, Paul. *Derrida em 90 minutos*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 2000.

STALIN, J. The Nation. In: HUTCHINSON. *Nationalism*. Oxford, 1994.

TAMASO, Izabela. O movimento folclórico brasileiro: uma rítmica de conquistas e fracassos. In: *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, 97: 305-313, 1999.

_____. Preservação dos patrimônios culturais: direitos antinômicos, situações ambíguas. In: *Anuário Antropológico/Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 98: 11-50, 2002.

_____. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... *Sociedade e Cultura*, v. 8, nº 2, 2005, p. 22-26.

TYLOR, Edward. 2005[1871]. “A ciência da cultura” In: Celso Castro (org.) *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 67-99

VALADÃO, Virginia. Perícias Judiciais e Relatórios de Identificação. In: SILVA, Orlando Sampaio et all. (Orgs.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994. p. 36-41.

VELHO, Gilberto Arqueologia e Patrimônio Cultural In *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* nº 20, 1984 p 37-39

_____. Patrimônio, negociação e conflito. In *MANA* 12 (1), 2006. pp. 237-248.

VELLOSO, Mônica P. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. CPDOC/Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, *mimeo*, 56p, 1987. Disponível em <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6604/803.pdf> Acesso em 20 de agosto de 2017.

VIANNA, Hermano. Tradição da mudança: a rede das festas populares brasileiras. In Revista do Patrimônio nº 32/2005.

VILHENA, Luís Rodolfo. Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947 1964). Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997. 332p.

WAGNER, Roy. 2010a. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”. Tradução de Iracema Dulley. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, pp. 237-257

WEBER, Max “*Comunidades Étnicas*”; “Las comunidades políticas” in *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

Convenção do Patrimônio Mundial, Natural e Cultural (Unesco, 1972)

Recomendações para a Salvaguarda da Cultura Popular e Tradicional (Unesco, 1989)

Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial (Unesco, 2003)

Declaração da Diversidade (Unesco, 2005)

Dec. Lei 25/1937

Carta do Folclore Brasileiro (MBF, 1951)

Constituição Federal de 1988 (artigos 215 e 216)

Carta de Fortaleza (1997)

Dec. Lei 3551/2000

Metodologia Inventário Nacional de Referências Culturais Inrc/Iphan

Resolução Iphan 001/2006

Resolução Iphan 200/2015

ANEXO I: LISTA DE BENS REGISTRADOS PELO IPHAN

#	Bem cultural	Livro de Registro	Data de Registro	UF	Abrangência
1	Ofício das Paneleiras de Goiabeiras	Saberes	20/12/2002	ES	Local
2	Arte Kusiwa - Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajápi	Forma de Expressão	20/12/2002	AP	Local
3	Samba de Roda do Recôncavo Baiano	Forma de Expressão	06/10/2004	BA	Estadual
4	Círio de Nossa Senhora de Nazaré	Celebração	06/10/2004	PA	Local
5	Modo de fazer Viola-de-Cocho	Saberes	14/01/2006	MT e MS	Regional
6	Ofício das Baianas de Acarajé	Saberes	14/01/2006	BA	Local
7	Jongo no Sudeste	Forma de Expressão	15/12/2005	SP, RJ, ES, MG	Regional
8	Cachoeira de Iauaretê - Lugar Sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri	Lugar	10/08/2006	AM	Local
9	Feira de Caruaru	Lugar	20/12/2006	PE	Local
10	Frevo	Forma de Expressão	28/02/2007	PE	Estadual
11	Tambor de Crioula do Maranhão	Forma de Expressão	29/06/2007	MA	Estadual
12	Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: partido alto, samba de terreiro e samba-enredo	Forma de Expressão	20/11/2007	RJ	Estadual
13	Modo artesanal de fazer Queijo de Minas nas regiões do Serro, da Serra da Canastra e Salitre/ AltoParanaíba	Saberes	13/06/2008	MG	Local
14	Ofício dos Mestres de Capoeira	Saberes	21/10/2008	TODOS	Nacional
15	Roda de Capoeira	Forma de Expressão	21/10/2008	TODOS	Nacional
16	Modo de fazer Renda	Saberes	28/01/2009	SE	Local

	Irlandesa tendo como referência este Ofício em Divina Pastora/SE				
17	Ofício de Sineiro	Saberes	03/12/2009	MG	Estadual
18	Toque dos Sinos em Minas Gerais	Forma de Expressão	03/12/2009	MG	Estadual
19	Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis/GO	Celebração	13/05/2010	GO	Local
20	Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis/GO	Saberes	05/11/2010	AM	Local
21	Ritual Yaokwa do povo indígena Enawenê Nawê	Celebração	05/11/2010	MT	Local
22	Festa de Sant'Ana de Caicó/RN	Celebração	10/12/2010	RN	Local
23	Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão	Celebração	30/08/2011	MA	Estadual
24	Saberes e Práticas Associados ao modo de fazer Bonecas Karajá	Saberes	25/01/2012	TO	Local
25	Ritxòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá	Forma de Expressão	25/01/2012	TO	Local
26	Fandango Caiçara	Forma de Expressão	29/11/2012	SP, PR	Regional
27	Festa do Divino Espírito Santo da Cidade de Paraty/RJ	Celebração	03/04/2013	RJ	Local
28	Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim	Celebração	05/06/2013	BA	Local
29	Festividades do Glorioso São Sebastião na região do Marajó	Celebração	27/11/2013	PA	Local
30	Produção Tradicional e práticas socioculturais associadas a Cajuína no Piauí	Saberes	15/05/2014	PI	Estadual
31	Carimbó	Forma de Expressão	11/09/2014	PA	Estadual
32	Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani	Lugar	03/12/2014	RS	Local
33	Maracatu Nação	Forma de Expressão	03/12/2014	PE	Estadual
34	Maracatu Baque Solto	Forma de Expressão	03/12/2014	PE	Estadual
35	Cavalo-Marinho	Forma de	03/12/2014	PE	Estadual

		Expressão			
36	Teatro de Bonecos Popular do Nordeste _ Mamulengo, Babau, João Redondo e Cassimiro Coco	Forma de Expressão	04/03/2015	RN, PE, PB, CE, DF,RJ	Regional
37	Modos de Fazer Cuias do Baixo Amazonas	Saberes	11/06/2015	PA	Local
38	Festa do Pau de Santo Antônio de Barbalha / CE	Celebração	17/09/2015	CE	Local

Fonte: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista%20Bens%20Registrados%20por%20estado%202017%20\(3\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista%20Bens%20Registrados%20por%20estado%202017%20(3).pdf)

ANEXO II: FICHA DE ANÁLISE DE BEM CULTURAL

Bem Registrado:	
Localização:	Categoria:
DADOS DO PROCESSO	
Processo:	
Solicitação de Registro:	Abertura de processo:
Reunião do CC:	Data do Registro:
Proponente:	
Parcerias:	
Motivação:	
PESQUISA	
INRC:	
Coordenação:	
Pesquisadores:	
DOSSIÊ	
Data de publicação	nº pp.
Elaboração:	
<p>Bem cultural (o que confere valor ao bem, de que modo é enquadrada a vinculação do bem com a questão da identidade, de que modo o bem cultural se vincula a projetos de país em intervenções direcionadas à constituição da nação, desenvolvimento, cidadania ou mercado)</p> <p>Sistema (Em que consiste o todo a ser apreendido em uma abordagem sistêmica, em que consistem as partes do sistema e qual a natureza da relação estabelecida entre elas? Como são definidos os contextos? O sistema alude a alguma acepção de dentro/fora, abertura/fechamento? A acepção de sistema diz respeito à realidade observada ou ao modelo acionado em sua apreensão?)</p> <p>Interação (De que modo se constitui o sentido patrimonial atribuído ao bem cultural? Há uma tentativa de operar um deslocamento de perspectiva na apreensão desse sentido patrimonial? O que seria o sentido patrimonial na acepção dos outros culturais designados? De que modo o observador se posiciona na apreensão desse sentido patrimonial? A percepção do outro se dá segundo questões e categorias preestabelecidas (o narrador é onisciente/ presença escamoteada ou o ponto de vista do autor é explicitado/ narração em primeira pessoa), há a tentativa de percepção do outro em seus próprios termos (por que mecanismos?) ou apenas a fala do outro é reportada, em uma tentativa de subsumir com a observação?). São considerados os contextos em que os sentidos adquirem contornos? São consideradas as inserções individuais e sua incidência sobre a enunciação?)</p> <p>Reflexividade (De que modo se dá a representação sobre o tradicional? De que modo o tradicional é utilizado em proposições inscritos em leituras do moderno, quer dizer, como aparece equacionada na conformação dos discursos sobre os bens culturais a tensão continuidade/ transformação? Tendo em vista que a ação de patrimônio tanto participa como incide sobre as dinâmicas locais, de que</p>	

modo um sentido de consequência informa a constituição desses discursos e as proposições que nos são apresentadas?)
Parecer Técnico DPI Observações:
Parecer Técnico CC Relator: Observações:
Salvaguarda